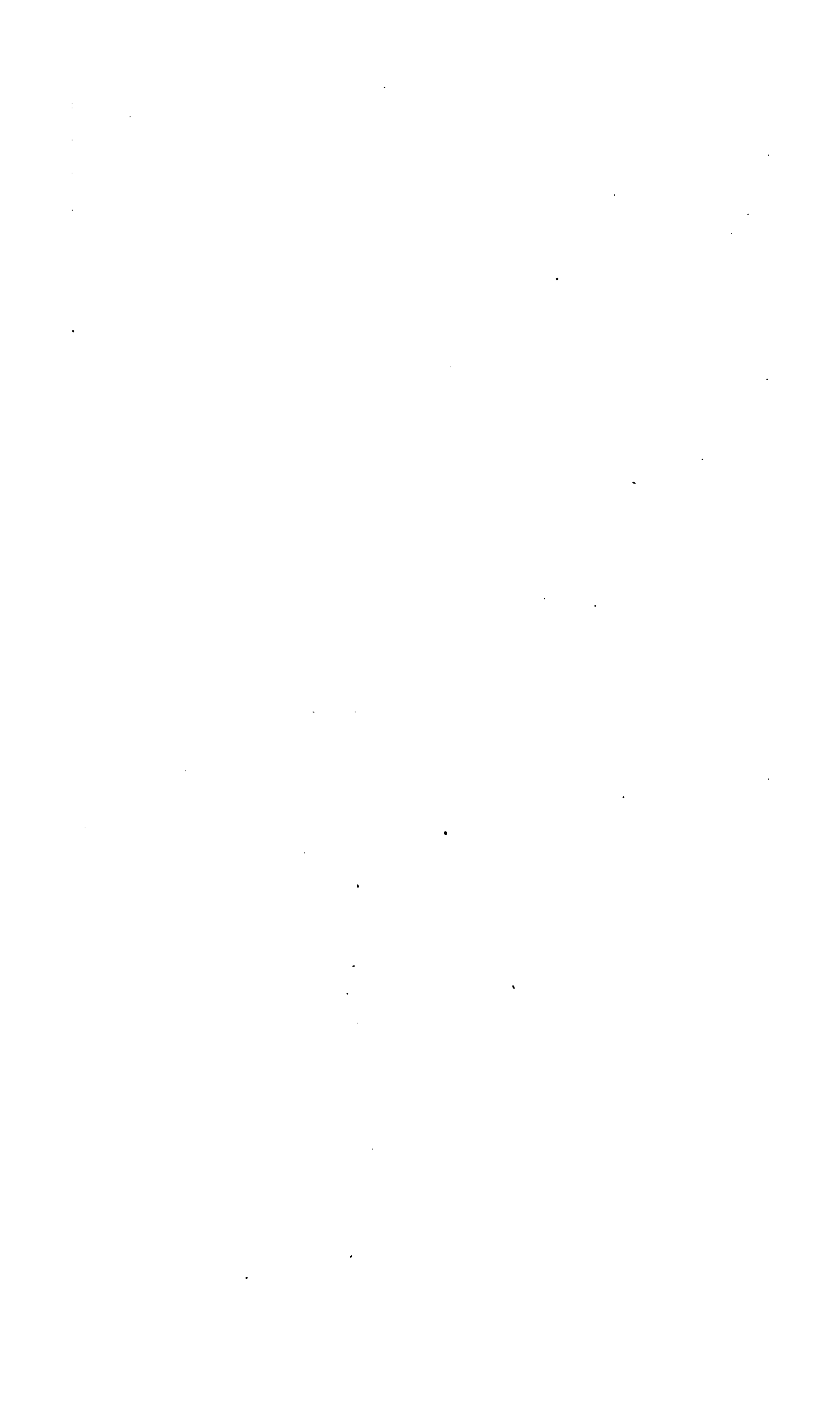


39.

780.







Allgemeine
christliche Symbolik.

Eine vergleichende quellengemäße Darstellung der verschiedenen christlichen Confessionen von lutherisch kirchlichem Standpunkte.

Von

Heinr. Ernst Ferdinand Guerike,

Theol. D.

> Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν.
>
> Matth. 16, 18.

Leipzig
bei Karl Franz Köhler.

1839.

— παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι —

Rom. 4, 18.

Καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν.

Hebr. 13, 9.

Vorrede.

In einer Zeit, in welcher der alte Streit zwischen Katholicismus und Protestantismus, zwischen Lutherthum und reformirten Tendenzen, zwischen Lutheraner und Lutheraner neu angeregt und entbrannt ist, in welcher auch ein sich selbst überbietender liberaler Arminianismus, ein ätherisirter Socinianismus, ein sublimirter Quakerismus jeder ein mächtiges Panier erhoben hat, und Baptisten und Swedenborgianer die Schaar der Ihren durch eine bis dahin unerhörte Regsamkeit mehren, während andererseits ein nackter und frecher, früh ergrauter, aber neu — nun positiv heidnisch und antichristisch, gräßlich human und universal — sich verjüngender Unglaube alle innerlich confessionellen Differenzen verschlingt, und ein modern siecher Halbglaube sie möglichst alle glücklich zu verdecken und auszugleichen sinnt; in einer solchen Zeit kann es ja wohl nicht als unangemessen erscheinen, wenn jemand, der durch die Entwickelung seines Lebens nicht minder, als seiner Theologie, auf ernste Prüfung aller kirchlichen Unterschiede und auf ein klares Resultat sich hingewiesen sieht, den Gang und die Ergebnisse seiner Prüfung, trotz seines lebendigsten,

individuellsten Bewußtseyns von der Mangelhaftigkeit seiner Arbeit, in dem Versuch einer allgemeinen christlichen Symbolik dem Publicum vorzulegen unternimmt. Doch man würde den Herausgeber mißverstehen, wollte man sein Buch für ein Product zeitlicher Interessen, zeitlich fluctuirender Factoren halten. Das rein apologetische und — wenn man so schlechthin etwa auch das zu desavouiren hätte — das rein historische Interesse (welches man ja doch verfolgen und behaupten darf, auch ohne Glauben und Unglauben, Wahrheit und Irrthum, Leben und Tod, im Großen und Groben, wie im Feinen und Kleinen, in sich selbst zu neutralisiren und identificiren, auch ohne die historisch gegebenen Gesichtspunkte im voraus indifferentistisch zu nivelliren, behaupten, für treue Objectivität und lebendige Subjectivität mit gleichen Ehren) ist ja gewiß für sich allein für ein Unternehmen dieser Art schon lebenskräftiges Motiv genug; vorausgesetzt freilich, daß der Unternehmer sich nicht davor scheuet, bei solchem schlechterdings historischen und eben historisch auch apologetischen Vorhaben in einer Alles verjungen wollenden Gegenwart sich selbst und etwaigen Jung-Theologen unter den Zeitgenossen ganz alt und altmodig ruinenartig vorzukommen. Sind doch nicht die Jungen an den Wegen allein, die freilich sich am vernehmlichsten zu machen wissen, der Spiegel der Zeit; die Lebenszeichen selbstbewußter Christenheit in der streitenden Gemeine deuten dermalen noch auf ganz andere Elemente, und eben ihnen nur hat hier gedient werden wollen.

Die Leser dieser Schrift denke und wünsche ich mir ungefähr wie die meines Handbuchs der Kirchengeschichte, ohne Beschränkung auf nur angehende Theologen, doch aber auch ohne Ausschließung jedes nur überhaupt wissenschaftlich Gebildeten,

dem confessionelle und kirchliche Zustände, in solcher Zeit dann zumal, nicht gleichgültig sind. Wollte man demzufolge auch dieser Symbolik den Charakter eines Handbuchs beilegen, so würde ich hiegegen mich nicht sträuben, wiewohl keineswegs auch hier, wie etwa dort, vorzugsweise nur lebendig übersichtliche Zusammenfassung des Stoffs, sondern ebenso sehr hier auch Begründung, Veranschaulichung und Erörterung desselben durch nicht ängstlich beschränkte, vielmehr je nach Verhältniß thunlichst reiche und vollständige Mittheilung von Quellenstellen meine Absicht gewesen ist. Ueberhaupt habe ich hier, wie dort, mich beflissen, nicht sowohl Räsonnement, als Factisches zu geben*), aus welchem Factischen dann sich von selbst Alles leicht zu recht stellt, nach den Gesichtspunkten, die ich übrigens jederzeit zum nothwendigen Verständnisse des Factischen anzudeuten nicht versäumt habe, und allerdings am wenigsten hier an- und auszudeuten versäumen durfte. Die eigentliche Grundlage dieses Buchs bilden akademische Vorlesungen, wie ich sie vor fünf und sechs Jahren über die Symbolik gehalten habe. Im zweiten Halten wurde ich durch das plötzliche Aufhören meiner akademischen Functionen unterbrochen, und das dringende Gesuch mancher meiner Zuhörer um sofortige Publication der Vorträge gab mir damals den ersten Impuls zu der Edition. Natürlich hat seitdem und bei näher beabsichtigter Herausgabe sich Materie und Form vielfach und bedeutend umgestaltet. Doch wird auch das Wesen der eigentlichen Grundlage sich noch jetzt nicht ganz verleugnen. Dank-

*) Factisches der Kirchengeschichte und Factisches der Symbolik gestaltet sich freilich verschieden.

bar habe ich die bekannten schönen symbolischen Arbeiten benutzt, welche die neuere und neueste Literatur aufweiset; zu besonderem Danke fühle ich mich auch dem Namen eines verehrten Mannes verpflichtet, den ich — ohne durch eine Erklärung einfacher Ehrlichkeit und Dankbarkeit die Mängel und Schwächen meiner Arbeit und die Unpopularität meiner Richtung irgend ab und über zu leiten scheinen zu dürfen — in der Symbolik gern als meinen Lehrer erkenne, und dessen mündlich gegebene Darstellung (an sich oder in ihren Quellen) einzelnen Theilen der meinigen, sofern natürlich diese nicht gerade in symbolischer weiterer Begründung und Ausführung bestehen, und so weit dieselben nicht eben mit meiner wesentlich verschiedenen thetischen und antithetischen Anschauung — die ja freilich in Darstellung und Erörterung durchgängig hervortritt —, sowie mit meiner eigenthümlichen Anlage des Ganzen irgend zusammenhängen, ursprünglich zur Basis gedient hatte. Mit großem Bedauern dagegen muß ich es erwähnen, daß das vortreffliche neueste Werk von Rudelbach: Reformation, Lutherthum und Union. Leipz. 1839. — ein Werk, welches, gediegen in Gelehrsamkeit und in Gesinnung, unter allen Wirren gegenwärtiger Zeit in mehr als einer Beziehung mir eine wahre theologische Erquickung gewährt hat — mir erst bei schon so weit vorgerücktem Druck meines Buchs bekannt geworden ist, daß eine Berücksichtigung desselben für die eigentlich entsprechenden Theile des letzteren auf keine Weise mehr möglich war, ob ich es gleich nicht verkenne, daß einestheils die Tendenz in dem Buche meines verehrten Freundes und in dem meinigen überhaupt eine verschiedene ist (sofern dort lutherische und reformirte Kirche,

hier alle Kirchenpartheien in Betracht kommen, dort das Interesse umfassender genetischer Entwickelung schon der Grundkeime, hier das einer einfachen Darlegung ausgebildeter Gestaltung obwaltet, kurz jenes Werk eine ausführliche dogmatisch-historische Forschung in Beziehung auf jene beiden Kirchen, dies Buch eine gedrängte allgemein symbolische Darstellung ist), und daß sodann anderentheils das Zusammentreffen beider von einander durchaus unabhängigen Schriften in dem Wesentlichen der Grundanschauung nun ein um so erwünschteres Zeugniß geben kann.

Aus vorliegender Schrift (wenn es mir vergönnt ist, hier, bei ungesuchter Veranlassung, noch ein kurzes, resumirendes Wort, bedingt durch die alleinige Rücksicht auf Wahrheit, von persönlichen Verhältnissen zu sagen, die nun einmal vordem veröffentlicht worden sind*), und allerdings das öffentliche Interesse beziehungsweise auch wohl berühren dürften) wird übrigens jetzt zur Gnüge sich ergeben, ob, wie vor einiger Zeit hastige Zeitungsberichte gemeldet haben, ich wiederum von der lutherischen Kirche ab und der Union beigetreten bin. Man hat auch hinzugesetzt, daß in Folge dessen gewisse officielle Anerbietungen mir gemacht worden seien. Letzteres in der dort näher bezeichneten Weise ist eine gewöhnliche Zeitungsunwahrheit, hervorgegangen vermuthlich aus unkritisch aufgenommenen Insinuationen mißverstehender Indiscretion. Ersterem aber liegt allerdings ein Thatsächliches, freilich von sehr diver-

*) Hauptsächlich in: Einige Urkunden, betreffend die Geschichte der luth. Gemeinde in und um Halle in ihrer Bildung und Bedrängung rc. Lpz. 1835. (Hienach dann auch anderwärts, z. B. in Hase's Kirchengeschichte.)

girender Deutung, zum Grunde. Während nehmlich ich in der Sache geblieben bin und gewissenshalber bleiben werde, was ich war, nicht unirter Lutheraner, und demgemäß auch in diesem Buche mich offen ausspreche, hat doch seit etwa dem Mai v. J. meine praktische Maxime sich dadurch bedeutend genug und einflußreich modificirt, daß ich eine pastorale Wirksamkeit, die, gültig ja wohl nach göttlicher Ordnung*), doch keinesweges in aller menschlichen Ordnung**) vor mehreren Jahren in lebendigem Gefühl geistlichen Bedürfnisses mir übergeben worden war, und der ich länger, als ich je erwartet, unter schweren äußeren und inneren Kämpfen um vieler, nur so von schwärmerischen Abwegen fern zu haltender Seelen willen mich unterzogen, in den letzten Jahren aber allerdings nur auf Grund und in den Schranken obrigkeitlicher Connivenz Raum gegeben hatte, da, als diese Connivenz nach bittweise provocirter höherer Endentscheidung ein sprechendes Ende nahm, unter freiester, wenn auch beiderseits schmerzlich empfundener Zustimmung der Gemeinschaft aufgehört habe auszuüben: ein Schritt, zu dem meine durch die unglaublichen Beschwerden dieser Wirksamkeit geschwächte Gesundheit mich

*) Von einer Gemeinschaft oder wenn man will Synode ausländischer evangelisch-lutherischer Pastoren notorischer Orthodoxie ist die ertheilte Ordination auch erst noch neuerlich selbst in aller urkundlichen Form als gültig anerkannt und bestätigt worden.

**) Dies Anerkenntniß steht indeß außer Beziehung auf das Urtheil über meine akademische Dienstentlassung. Letztere ist ausgesprochen worden, ohne durch mein pastorales Verhältniß irgend motivirt worden zu seyn (s. das veröffentlichte Entlassungsdocument), und ehe dasselbe ein Motiv dazu hätte abgeben können. Dies hier gelegentlich zur Berichtigung einer anderen falschen Zeitungscorrespondenz.

bald auch ohnedies genöthigt haben würde. Ueber lutherische Kirche und Union denke und urtheile ich freilich wesentlich auch jetzt wie früher; dabei aber mag und werde ich jetzt bei erfahrungsmäßig gereifter Einsicht in manche Verhältnisse der Zeit so herben, selbst unbilligen Ausdrucks, wie ich ihn früher hie und da wohl gebraucht habe, und, ob auch zum Theil veranlaßt durch die selbst erfahrene Behandlung, nie hätte gebrauchen sollen, mich nie mehr bedienen, so wie ich gleicherweise jedes vor der Schärfe des göttlichen Wortes und dem Ernste lutherischer Unterthanenpietät nicht in voller Strenge bestehende Mittel*) zu activer Geltendmachung eines wenn an sich auch noch so schuldigen Protests entschieden nunmehr rejiciren gelernt habe; und, durch so manches niederschlagende Erlebniß an Confessionsverwandten gewitzigt, ohnehin von Anfang an nur lutherische Kirche im nüchternen symbolischen Sinne, durchaus gar nichts Eigenes und Besonderes, am wenigsten Aeußeres auf Unkosten des Inneren, suchend, bin ich weiter als je von der Meinung zurückgekommen, als sei die lutherische Kirche dieser Zeit, daß ich nur der Kürze wegen so sage, auf Scheibelianer oder Stephanianer beschränkt. Daß es Gott Lob in Europa und namentlich in Deutschland, das ja selbst noch auf lutherische Landeskirchen blicken kann, noch außerdem viele, ja daß es auch in der preußischen Landeskirche noch Lutheraner giebt, und — wenn, wo reines Wort und Sacrament ist, da eine lutherische Gemeine ist — auch lutherische Gemeinen, liegt ja am Tage; aber selbst dies hoffe ich festhalten zu dürfen, daß innerhalb des äußeren Verbandes

*) Insbesondere auch das, welches eilfertige Presse darbietet.

einer Landeskirche, wie die preußische es ist und zu werden die Hoffnung giebt, auch ein lutherisches Gewissen Ruhe finden kann, wenn nur — dies sind so gerechte, als gemäßigte Ansprüche, deren Zugeständniß darum denn auch kein Luftschloß ist — Union oder Nicht-Union wirklich confessionell frei gelassen, wenn ferner rein lutherisches Wort und Sacrament wirklich objectiv geduldet*), und wenn endlich (denn vor einer Verpflichtung „auf die lutherischen und die reformirten Symbole, insofern sie übereinstimmen," müßte mein theologisches Gewissen — zumal Widersachern, wie etwa der Katholicismus es ist, gegenüber — erröthen) die Verpflichtung schlechthin auf die lutherischen oder auf die reformirten Symbole, sei es auch nur auf Ein concretes Grund- oder Hauptbekenntniß**), wirklich ordnungsmäßig gestattet wird. Durch möglichstes Festhalten am größeren kirchlichen Ganzen, sofern dasselbe nur nicht gewaltsam abstößt, wird, das bezeugt die Geschichte, das Heil der Kirche gewiß ungleich gedeihlicher gefördert, als durch eine Auflösung in kleine abgesonderte, so leicht excentrisch hoffärtige Haufen und eine unter obwaltenden

*) Hierin ist allerdings auch die Duldung einer von etwaigem widerlutherischen Inhalt objectiv gesäuberten officiellen liturgischen Form involvirt.

**) Die ungeänderte (oder wenn man in irenischem Interesse lieber will, die im Jahr 1530 übergebene) Augsburgische Confession lutherischerseits — nächst den ökumenischen Symbolen — wäre dazu augenscheinlich das geeignetste; ganz abgesehen hier von dem Anerkenntnisse, welches diesem Bekenntnisse längst selbst auch Seitens der Reformirten in Deutschland und bei der Jubelfeier 1830 förmlich und feierlich Seitens aller bis dahin reformirten, wie lutherischen Kirchen Preußens schon zu Theil geworden ist.

Verhältnissen so leicht Fanatismus und Rottengeisterei erzeugende Zersplitterung, deren Verkehrtheit in vorliegendem Fall mir vielfach, mehr von fern her, grell vor Augen getreten ist, und deren Unsegen noch zuletzt (— nach geschehener Begrenzung meiner pastoralen Functionen — bei kürzlich erfolgter stürmischer Anschließung des größeren Theils hiesiger s. g. Lutheraner an unvertrieben und unverfolgt, mit Verkennung der Pflicht gegen vaterländische Kirche und vaterländische Seelen, ja mit Zerreißung und Verhöhnung der heiligsten Bande, in ein überseeisches Paradies flüchtende und solch Verfahren zum Schibboleth lutherischer Rechtgläubigkeit stempelnde Sachsen) in Erfahrungen, die allen Glauben übersteigen — so machen sie das Herz bluten —, und über die ich gern schweige, an unvergeßlichen Personen nächster Umgebung sich mir hat erhärten müssen. Ein Neues, so viel ist ohnehin auch gewiß, und zwar nicht ein kleines und kleinliches, sondern ein großes und großartiges Neues will in der Kirche unserer Zeit geboren werden. Die geistlichen Geburtswehen zeugen. Vielleicht daß dies Neue, unter Dessen Walten, der stärker, als Belial ist, selbst heilsförderlicher sich gestaltet in neuen Schläuchen, als in alten. Aber freilich der neue Bau, wenn er sich bewähren soll, soll und muß sich nur gründen — das fängt schon die Gegenwart unter ihren Kämpfen, der moderne Glaube*)

*) Wir möchten nicht mißverstanden werden. Zum modernen Glauben, dem ersten Frühlingskeime nach einem harten Winter, bekennen auch wir uns, sofern er sich bescheidet, daß er noch nicht mehr ist; geberdet er sich aber hie und da jetzt in knabenhaftem Dünkel als vermeintlich wohlbefähigten biblisch gläubigen Richter der symbolischen Säulen der Kirche, als Lobredner eines unbewährten Neuen

unter seinen halt- und wirkungslosen Windungen und Krümmungen an zu erkennen — auf den alten, nicht halb rechten und halb reinen, also unrechten und unreinen, sondern ganz rechten und ganz reinen Grund. Möchte er denn nur immer tüchtiger und wackerer von neuem bezeugt, ans Licht gefördert, zur Anerkennung gebracht werden! Von wem das auch geschehe, heiße er Scheibel oder Stephan — es sind mir beides ehrwürdige theure Namen, im Festhalten des einigen Fundaments, welches das Holz und Heu ja doch endlich abwirft —, oder wer es auch sei und in welchem äußeren Verhältnisse, auf diese oder auf jene Weise, diesseits oder jenseits des Weltmeers; das ists ja nicht, worauf es ankommt. Der Kirche Heil kommt nicht von außen, es kommt von innen. Daß denn nur Christus gepredigt werde, der ganze, einige, ungetheilte Christus! Das Wort hat es früher gethan, das Wort allein muß es auch jetzt thun. Und wer dies Wort führt und treibt, mit dem soll man sich eins wissen, sich eins bekennen, — nicht um der Person, sondern um des Wortes willen —, seis auch mit Selbstverleugnung.

Nur mit diesem Bekenntnisse, wie ich es bei dieser sich mir darbietenden Gelegenheit hier von neuem ausspreche, zu der nicht unirten lutherischen Kirche und der schönen geschlossenen Einheit ihrer Symbole wage ich es auch, in vorliegender Schrift zugleich gegen den Katholicismus sachlich mit in die Schranken zu treten; denn ich meine freilich, daß aller Kampf gegen den Katholicismus jetzt umsonst und erfolglos ist, wenn

---

auf Unkosten des lobesunbedürftigen Alten, so können wir nichts an ihm rühmen, als die kindliche ungeheure Naivität.

man nur mit mehr oder minder negativen, nicht zugleich mit vollständig positiven Waffen gegen ihn streiten, nur das seit der Reformation und durch dieselbe neu hervorgetretene kirchliche Element erfassen, nicht mit völlig gleicher Energie das andere, alte, wahrhaft katholische behaupten, nur den anthropologischen und soteriologischen protestantischen Gewinn, nicht gleicherweise das theologische und christologische katholische Fundament geltend machen, nur eine protestantischerseits charakteristische persönliche Aneignung der allgemeinen Wahrheit, nicht zunächst die auch katholischerseits noch bewahrte allgemeine Wahrheit selbst haben, nur mit Schrift und unsichtbarem Geist, nicht zugleich mit Geschichte und Realität ankämpfen, nur den neu- und altrömischen Mißbrauch, nicht zugleich die von der altrömischen Kirche verworfene Häresie verwerfen wollte. Das Beides aber thut und vermag allein die lutherische Kirche in Wahrheit, indem sie — eben so ächt katholisch, wie ächt protestantisch; eben so des neuen, als des alten Irrthums los und ledig in der Freiheit der ewigen vollen Wahrheit — die alte katholische Grundlage gleicherweise behauptet mit der römischen Kirche, als mit den der Reformation entsprossenen Gestaltungen die neue protestantische Fortbildung, nur keines von Beidem in der eigenthümlichen Einseitigkeit der (römisch- und griechisch-katholischen, wie reformirt- und sectirisch-protestantischen) Extremitäten. Das eben bedingt die rechte reine Mitte, die sie hält, — die von entseelter Leiblichkeit und entleibter Geistigkeit (daneben zugleich denn auch von einer in Ausfüllung der je beiderseitigen Leere nun innerlich oder äußerlich politisirenden Kirchlichkeit beider) gleich weit entfernte, Geist und Leib untrennbar einende

concrete Persönlichkeit wahrhaft rein kirchlichen Lebens —, die lautere Harmonie zwischen zwei schneidenden Mißtönen der Extreme, die ruhige Fülle zwischen Ueberfülle und Mangel, das, was Union nicht macht, sondern ist, bei all der offen sichtlichen leidigen Spaltung der allgemeinen christlichen Kirche die sichtbare tief bedeutsame Einheit; wodurch sie sich in Wahrheit legitimirt als die Gemeine, die, auf den Felsenmann gegründet und wieder gegründet — im Wort —, von den Pforten der Hölle nicht überwältigt werden soll.

Halle am 23. Februar 1839.

F. Guerike.

Inhalt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Dritter Theil der Symbolik.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Vierter Abschnitt.

Fünfter Abschnitt.

Zweite Abtheilung.

Anhang.

Einleitung.

§. 1.

Begriff, Name, Methode, Nutzen der Symbolik.

Christliche Symbolik, und zwar, wie hier, allgemeine christliche Symbolik, ist die historische Entwickelung und wissenschaftliche Darstellung aller (aller bedeutenderen) historisch bestehenden christlich-kirchlichen dogmatischen Systeme, wodurch sowohl das ihnen etwa gemeinsame religiöse und christliche Element, als auch das Unterscheidende, von der Wurzel an bis in alle Verzweigungen ans Licht treten soll [1]). Sie grenzt mithin als verwandte Wissenschaft einerseits an die Dogmengeschichte, andererseits an die Dogmatik. Die Disciplin hat ihren Namen von Symbol, *σύμβολον*, in der speciellen Bedeutung von Glaubensbekenntniß. Jede kirchliche Gemeinschaft nehmlich, welche die christliche Lehre auf eine eigenthümliche Weise und im Gegensatz gegen andere christlich-kirchliche Gemeinschaften ausbildet, wird veranlaßt, die Ueberzeugungen, welche den zusammenhaltenden Mittelpunkt ihres Vereins bilden, in einem Bekenntnisse niederzulegen, dessen Zweck theils ein thetischer ist, um sich ihrer eignen Gemeinschaft bestimmter und lebendiger bewußt zu werden, und um in diesem Ausdruck ihrer Einheit ein Zeichen zu haben, an dem sich ihre Mitglieder erkennen und um welches sie sich sammeln können; theils ein antithetischer, um sich anderen Gemeinschaften bestimmter gegenüber zu stellen, und die Grenzlinien der Trennung genau zu bezeichnen; theils endlich ein declarativer, um der Welt und insonderheit dem Staate

---

1) Oder auch: Symbolik ist „die Gesammterkenntniß des christlichen Glaubensbewußtseyns, insofern sich dasselbe als befestigte Ueberzeugung von Kirchengenossenschaften unter gegebenen Verhältnissen in öffentlich anerkannten Zeugnissen ausgesprochen hat.“

die schuldige Erklärung über ihre auch in weltlichem und bürgerlichem Betracht unschädlichen Zwecke zu geben. Alle ausgebildete Kirchengesellschaften in der Christenheit haben von jeher solche Bekenntnisse, obwohl je von verschiedener verbindender Kraft, aufgestellt, und diese nun haben von der frühsten Zeit an den Namen Symbola geführt. Man hat aber diesen Namen symbolum auf verschiedene Weise erklärt. Rufinus (am Ende des 4. Jahrh.) in seiner Expositio in symbolum apostolicum giebt davon eine Erklärung, die zwar etymologisch nicht unrichtig ist, dem Sinne nach aber bloß auf das apostolische Symbolum paßt, und zwar nur unter Voraussetzung einer nicht historischen Ueberlieferung, die Erklärung nehmlich, daß jeder einzelne Apostel etwas dazu beigetragen, ὅτι ἕκαστος συνέβαλε; symbolum sei also so viel als collatio, ein aus den einzelnen Beiträgen der Apostel entstandenes Bekenntniß. Doch bemerkt Rufinus auch, man könne unter symbolum zugleich signum, indicium, verstehen, weil das symbolum zur Bezeichnung der ächt christlichen Lehre diene, und daher auch mit dem Unterscheidungszeichen oder Losungsworte der Soldaten verglichen werden könne. Diese letztere Erklärung ist nun allerdings die richtigere. Bei den alten Griechen ist σύμβολον — natürlich wohl zu unterscheiden von συμβολή [2]) — überall zunächst das sichtbare Zeichen einer unsichtbaren Sache, die sinnliche Darstellung einer übersinnlichen Wahrheit oder geistigen Wesenheit, dann auch überhaupt Merkmal, Zeichen, Denkzeichen, und in denselben Bedeutungen ist das Wort auch kirchlich recipirt worden. Glaubensbekenntnisse heißen symbola zunächst denn darum, weil sie auf eine vernehmliche Weise durch das Wort, in einem treuen Abbilde, die Ueberzeugung der christlichen Kirche oder einer besonderen christlich-kirchlichen Gemeinschaft ausdrücken, also als charakteristische Zeichen oder Ausdrücke des Glaubens; dann aber auch darum, was die wahrscheinlich spätere, abgeleitete, wiewohl verwandte Bedeutung ist, weil die Glaubensbekenntnisse auch Unterscheidungszeichen sind, woran sich die Bekenner desselben Glaubens erkennen und von anderen unterscheiden, also als die Erken-

2) Beides freilich von συμβάλλειν conferre, σύμβολον jedoch von conferre in der abgeleiteten Bedeutung vergleichen, συμβολη von conferre in der einfachen zusammentragen.

nungszeichen, gleichsam Losungen, Feldzeichen, Parolen der Glieder der christlichen Kirchengemeinschaft: eine Beziehung der symbola als σύμβολα στρατιωτικά, tesserae militares, welche um so weniger unpassend ist, als sich schon die ersten Christen häufig als milites Dei et Christi bezeichneten [3]).

So ist denn nun Symbolik jedenfalls diejenige Wissenschaft, welche sich mit den Glaubensbekenntnissen der christlich-kirchlichen Gemeinschaften beschäftigt, und als allgemeine Symbolik eben die Glaubensbekenntnisse aller historisch bestehenden (bedeutenderen) christlich-kirchlichen Gemeinschaften zu dem Ende betrachtet, um aus ihnen sowohl das allen Gemeinsame, als das Unterscheidende klar zu erkennen. Die Entwickelung des Inhalts und die Geschichte des Ursprungs dieser Symbole ist dabei jedenfalls ein Gegenstand der Symbolik; man kann da aber nun eine zwiefache oder dreifache Methode befolgen. Entweder man hält sich ausschließlich an die Bekenntnisse der einzelnen kirchlichen Gemeinschaften, und beschreibt diese der Reihe nach in ihrem ganzen Umfange; das ist eigentlich Einleitung in die symbolischen Bücher, die einen mehr geschichtlichen, und besonders literärgeschichtlichen Charakter hat. Oder man macht die verschiedenen bestehenden kirchlichen Systeme in ihrem ganzen Organismus, wie sie sich an und durch einander entwickelt haben, zum Hauptgegenstande der Betrachtung, und die Beziehung auf die Symbole und ihre Geschichte nur zum Nebengegenstande. Diese letztere Methode einer vergleichenden Charakteristik der in den symbolischen Büchern niedergelegten Systeme hat einen mehr kritischen und dogmatisch-comparativen Charakter. Am zweckmäßigsten und nützlichsten, und weil insbesondere bei der letzteren Methode die Bekenntnisse selbst und ihre Geschichte leicht zu sehr in Schatten treten könnten, vereinigt man wohl beide Methoden so, daß man zuvörderst die Bekenntnißschriften der einzelnen christlichen Kirchengemeinschaften selbst betrachtet, und sodann auf den Grund dieser öffentlichen Bekenntnisse als der Hauptquellen, wiewohl auch mit Berücksichtigung mancher anderen, freilich immer sehr untergeordneten und relativen, Nebenquelle, (als Liturgieen, Gebete, Lieder, Schriften der Kirchenlehrer), den Lehrbegriff der einzelnen christlichen Kirchengemeinschaften vergleichend darstellt.

---

3) Vergl. Suiceri Thesaurus eccles. T. II, p. 1089.

Dieser beiden Haupttheile besseres Verständniß aber wird ganz zuvörderst durch eine (vorläufige) Darstellung der Entstehung und des Wesens der einzelnen christlichen Kirchengemeinschaften überhaupt am angemessensten eingeleitet. Verfährt man bei diesem Allen in einem Geiste, der weder das nicht Zusammengehörige synkretistisch vermitteln, noch auch in allen fremden Systemen nur polemisch lediglich Falsches nachweisen will, so kann das Ergebniß einer solchen Betrachtung dem Theologen nur heilsam seyn. Er wird durch die so gewonnene Einsicht die Stellung, und als Glied der rechtgläubigen (wahren) Kirche die Vorzüge, seines eignen kirchlichen Systems genauer kennen und gründlicher darstellen lernen, und ebensowohl vor dogmatischer Einseitigkeit bewahrt werden, als auch ein bestimmteres und lebendigeres kirchliches Bewußtseyn erhalten, und durch dies Alles in seiner Wirksamkeit innerhalb der bestimmten kirchlichen Sphäre, in der er sich befindet, oder in die er demzufolge eingehen wird, — in einer Zeit zumal, die eben so eifrig synkretistisch unirt, als leidenschaftlich polemisch separirt — bedeutend gefördert werden.

§. 2.

Bearbeitung der Symbolik.

Man hat in der symbolischen Literatur die Bearbeitungen der Einleitung in die symbolischen Bücher und die der comparativen Symbolik wohl zu unterscheiden. Ueber die ersteren s. unten Th. II. der Symbolik.

In Betreff der comparativen Symbolik sodann hat man die ältere Zeit von der neueren streng zu sonderen.

1. In älterer Zeit, bald nach der Reformation, bis ins 18. Jahrhundert, kannte man unsere Disciplin nur als Polemik oder Theologia elenctica: diejenige theologische Disciplin, welche einer jeden unter den durch die Reformation neu gebildeten Confessionen den wichtigen Dienst leisten sollte, ihren Lehrbegriff als den ausschließlich wahren festzustellen, und alle entgegengesetzte Ansichten niederzukämpfen. Diese Polemik gedieh besonders in der lutherischen Kirche zur Blüthe; sehr natürlich, weil allein diese Kirche es in objectiver Wahrheit vermochte, alle entgegengesetzte dogmatische Ansichten als wirklich falsche darzustellen. Es konnte aber freilich nicht fehlen, daß besonders in Ton und Form

manche dieser polemischen Schriften den objectiven neueren Anforderungen keineswegs genügen, wenn gleich sie fast sämmtlich durch strenger biblische Methode, durch reinere Rechtgläubigkeit, durch schärfer begriffliche und scharfsinnigere Auffassung und durch, wenn nicht überhaupt reichere, doch tiefere Gelehrsamkeit die Leistungen unserer Zeit weit übertreffen.

Die ausgezeichnetsten unter den polemischen Werken der lutherischen Kirche aus jener Zeit sind:

Mart. Chemnitz Examen concilii Tridentini. Frcf. 1588. und öfter.

Abrah. Calovii Synopsis controversiarum potiorum, quae ecclesiae Christi cum haereticis et schismaticis modernis, Socinianis, Anabaptistis, Weigelianis, Remonstrantibus, Pontificiis, Calvinianis, Calixtinis aliisque intercedunt. Vitemb. 1653. 4.

Ioh. Musaei Collegium controversiarum. Ien. 1701. 4.

Fr. Bechmanni Theologia polemica. Ien. 1702. und mit I. F. Buddei praef. de orig. et causs. errorum in theologia. 1710. 4.

Ioh. Fabricii Consideratio variarum controversiarum cum Atheis, Gentilibus, Iudaeis, Muhamedanis, Socinianis, Anabaptistis, Pontificiis, et Reformatis. Helmst. 1704. 4.

Ioh. Olearii Synopsis controversiarum cum hodiernis Pontificiis, Calvinianis, Socinistis cet. graecis, iudaeis, antiscripturariis s. rationalistis. Lips. 1710. 8.

Ioh. Andr. Schmidii Breviarium theol. polem., exhibens controverss. cum Pontificiis, Reformatis et Socinianis. Helmst. 1710. 8.

Unter den Einflüssen der Spener'schen Schule nahm die lutherische Polemik im 18. Jahrhundert eine mildere Gestalt an[4]), wiewohl schon jetzt keineswegs ohne Nachtheil der reinen Wahrheit,

---

4) Hinsichtlich des Verhältnisses der lutherischen und reformirten Kirche ist es charakteristisch, daß man jetzt anfing, von einer evangelisch-lutherischen und einer evangelisch-reformirten Kirche zu reden, während man früher nur eine evangelische und eine reformirte kannte (— ein Anfang des Endes, welches das evangelische Wort nur für den reformirten Begriff zu vindiciren droht).

und kleidete dabei sich auch in ein deutsches Gewand; ja sie ging nun allmählig in eine bloß historische Betrachtung über. In dieser Zeit und in solcher Weise erschienen besonders: J. G. Walch Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außer der evang.-luth. Kirche. 3. Aufl. Jen. 1733. 5 Bde. 8. und dess. Einleitung in die polem. Gottesgelahrtheit. Jen. 1752. 8; ferner S. J. Baumgarten Untersuchung theologischer Streitigkeiten, mit Vorrede, Zusätzen u. histor. Einleit. v. Semler. Halle 1762. 3 Bde. 4.; und J. Lor. v. Mosheim Streittheologie der Christen, mit Anmerkk. von C. E. v. Windheim. Erlang. 1763. 3 Bde. 4.

In der Form mehr an die ältere Zeit erinnern Ioh. Ern. Schubert Institutiones theol. polem. Ien. et Lips. 1756—58. ed. 2. 1760. 4 voll. 8. Kürzere polemische Werke dieser Zeit sind: Laurentii Reinhardi Theol. polem. Vimar. 1745. 8.; J. F. Buddeus Grundsätze der polem. Theol., mit Vorrede von J. G. Walch. Jen. 1750. 8.; C. M. Pfaff Plan von Grundfragen über d. Theologiam polemicam oder die Religionsstreitigk. Tübing. 1752. 8. (gar sehr irenisch); und I. Frid. Gruner Institutiones theol. polem. (ed. Knapp.) Hal. 1778. 8.

Die polemischen Werke aus der katholischen und reformirten Kirche, besonders die reformirten, stehen den lutherischen bei weitem nach.

Katholische polemische Hauptwerke sind: Alphonsi de Castro Libri XIV adversus omnes haereses. Par. 1578. 2 voll. fol., und vorzüglich Rob. Bellarmini Disputationes de controversiis christ. fidei adversus huius temporis haereticos, zuerst Rom. 1581—93. 3 voll. fol., am besten Prag. 1721. 4 voll. fol.; — dann auch I. B. Bossuet Exposition de la doctrine de l'église cathol. sur les matières de controverse (im Gegensatz zur reformirten Kirche). Par. 1671. 12. und öfter [5]) (darüber unten mehr §. 17. Anmerk.); — minder bedeutend endlich: Franc. Coster Enchiridion controversiarum praecipuar. nostri temporis de religione. Colon. Agripp. 1585, dann 1612. 8. u. ö.; Mart. Becani Manuale controversia-

5) Lateinisch von Cl. Fleury. Antw. 1678. 12. u. ö., auch Getting. 1736. 4.

rum huius temporis, in 5 Bd., zuerst Herbipol. 1623. 4., dann Colon. 1697. 8. und sehr oft; Adami Burghaberi Theol. polemica. Friburg. 1680. fol.; Seb. a S. Christophoro Theologia histor. polem. Bamb. 1751. 2 Bde. fol., und Pet. Maria Gazzaniga Theologia polem. Vindob. 1778. 79. 2 voll. 8.

Reformirte polemische Hauptwerke sind: Ioh. Hoornbeck Summa controversiarum religionis. Traj. ad Rh. 1689. Frcf. ad M. 1697. 8.; Frid. Spanheim Elenchus controversiarum de religione cum dissidentibus hodie christ. Amst. 1701. 8.; Franc. Turretini Instit. theol. elenct. Genev. 1682. Lugd. B. 1696. 3 voll. 4.; Campeg. Vitringa Hypotyposis theol. elencht. Herborn. 1715. 8.; Ben. Pictet Syllabus controverss. Genev. 1711. 12.; Dan. Gerdesii Elenchus veritatum, circa quas defendendas versatur theol. elencht. Groning. 1740. 4.; und aus späterer Zeit Ioh. Frid. Stapfer Institutt. theol. pol. univ. Tiguri 1743—47. 6 voll. 8., und Dan. Wyttenbachii Theol. elencht. initia. Frcf. ad M. 1763—65. 2 voll. 8.

2. Was die neuere Zeit betrifft, so hatte im 18. Jahrhundert der Geist der Spener'schen Schule die Heftigkeit der alten Polemik zu dämpfen begonnen; zur Umgestaltung der Polemik selbst in unsere Symbolik aber wirkte sodann besonders der seit der Mitte des 18. Jahrh. herrschend werdende Unglaube, dessen plumper Gegensatz gegen alles nur irgend Christliche alle christlich confessionellen Unterschiede indifferenzirte. Man hatte jetzt die gröbsten Elemente des Christenthums gegen den Haufen von Deisten, Naturalisten u. s. w. zu vertheidigen, welche in ihrer Bestreitung christlicher Wahrheiten viel weiter gingen, als irgend eine historische christliche Confession als solche je gegangen war. Die Kenntniß und Bestreitung der einzelnen Confessionsunterschiede fing sonach an, ihr Interesse zu verlieren; die Polemik selbst ging daher nach und nach unter, oder nahm ein bloß historisches Gewand an, und in diesem historischen Gewande ist sie zuletzt seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts als unsere Symbolik neu erstanden. Freilich liegt die Gefahr nun sehr nahe, daß das lebendig apologetische Interesse bei Behandlung der Symbolik sich in ein todt historisches verwandele; je mehr und völliger aber das historische Christenthum in

seiner reinen Gestalt in der neueren Zeit über den Deismus und Naturalismus in seinen mannichfachen Erscheinungen siegt, je weniger der grobe Unglaube der Feind ist, welcher bekämpft werden muß, um so sicherer wird auch der christliche Symboliker vor jener Gefahr bewahrt bleiben, und die Betrachtung des historischen Bildungsganges seiner Disciplin wird ihn dann nur fähiger machen, das wirklich Gehässige und Falsche in der alten Polemik abzuthun, während er das Lebendige und Belebende derselben von neuem ergreift. Dies aber besteht nun eben darin, daß nicht bloß ein historisches Interesse obwaltet, sondern ein solches, das den Darsteller zugleich das Bewußtsein Einer objectiven Wahrheit festhalten läßt, die ihm auch subjective Wahrheit geworden ist.

Einen Uebergang von der eigentlichen Polemik zur Symbolik bilden schon die Werke der Kirchenhistoriker nach der Mitte des 18. Jahrhunderts, namentlich S. J. Baumgarten Geschichte der Religionspartheien, herausg. v. Semler. Halle 1766. 4. Der Theolog aber, der für die neuere Zeit die erste bestimmte Anregung zu einer mehr historisch-comparativen Behandlungsweise des Stoffes der alten Polemik gegeben hat, ist G. J. Planck in seinem Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptpartheien, zuerst Göttingen 1796, dann 1804, 3. Aufl. 1822. 8. Seitdem ist die Symbolik in verschiedenen Schriften selbstständig bearbeitet worden; hauptsächlich von: Ph. Marheinecke Christliche Symbolik oder historisch-kritische und dogmatisch-comparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs. Heidelb. 1810, wovon aber bloß der erste Theil, das System des Katholicismus, in 3 Bdn. 8. bis 1813 erschienen ist; — ferner von demselben, als Compendium, Institutiones symbolicae, doctrinarum Catholicorum, Protestantium[6]), Socinianorum, ecclesiae graecae minorumque societatum christianarum summam et discrimina exhibentes. Berol. 1812, ed. 2. 1825, ed. 3. 1830; — von G. B. Winer Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenpartheien. Leipz. 1824. 4.; 2. Ausg. (mit be-

6) Die Institutiones gehen schon auf Union.

deutenden Vorzügen vor der ersten) 1837; — von dem englisch-reformirten Theologen Herb. Marsh Vergleichende Darstellung der protest.-englischen und röm.-katholischen Kirche oder Prüfung des Protestantismus und Katholicismus, nach dem gegenseitigen Gewicht der Grundsätze u. Lehren rc., deutsch von J. C. Schreiter. Sulzb. 1821. 8.; — von dem dänischen Rationalisten H. N. Clausen Kirchenverfassung, Lehre und Ritus des Katholicismus und Protestantismus, deutsch von G. Fries. Neust. 1828. 3 Bde. 8.; — und von dem ausgezeichneten katholischen Theologen J. A. Möhler (gest. 1838) Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten. Mainz 1832. 8., 2. Aufl. 1833, 3. 1834. rc.: letzteres ein Epoche machendes Werk, welches, bei all seinem Unvermögen gegen den wirklich, objectiv, rein protestantischen (lutherischen) kirchlichen Standpunkt, die Subjectivität eines modernen Protestantismus im Kampfe natürlich nicht im Mindesten zu scheuen brauchte[7]; — neuerlich auch von dem unermüdeten Swedenborgianer J. F. J. Tafel Vergleichende Darstellung und Beurtheilung der Lehrgegensätze der Katholiken u. Protestanten; zugleich die erste Darstellung und Begründung der Unterscheidungslehren Swedenborgs. Tüb. 1835. 8.

---

7) Der darüber ausgebrochene heftige theologische Streit zwischen Möhler und F. C. Baur zu Tübingen hat interessante symbolische Ausbeute gegeben, vornehmlich Möhler Neue Untersuchung der Lehrgegensätze zwischen den Kathol. u. Protest. Mainz 1834, 2. Aufl. 1835. u. Baur Der Gegensatz des Katholicismus u. Protestantismus, mit besond. Rücks. auf Möhl. Symb. 2. Aufl. Tüb. 1836 (zuerst 1834). — In reiner protestantischem Gegensatze, als Baur, ist gegen Möhler aufgetreten: K. Im. Nitzsch Eine protestant. Beantwort. d. Symbolik D. Möhlers (in 5 Artikeln: Urstand, Erbsünde, Rechtfertigung, Sacrament, Kirche), zuerst in den Theolog. Studien und Kritik. 1834. 1. 2. 3. u. 4. Hft. 1835. 2. Hft., dann zusammengedruckt. Hamburg 1835. 8. Vergl. auch Ph. Marheinecke über Möhlers Symbolik, od. Darstell. der dogm. Gegens. d. Kath. u. Prot., e. Recension (aus d. Berl. Jahrb. f. wissensch. Krit.). Berl. 1834. 8. — Endlich ist gegen Möhler auch noch, und vorzüglich, zu vergleichen Evang. Kirchenzeit. 1834. Nr. 82. 84, 1835. Nr. 37—40. 102—104, 1836. Nr. 8. 9. 20. 21. (Abgesehen von der neueren speciell polemischen Beziehung vergl. auch als schätzenswerthen symbol. Beitrag Ev. K. Z. 1837. Nr. 1—6: [Hengstenberg] über d. innere Verhältn. der evang. zu der röm. K.).

In der allerneuesten Zeit ist ein merkwürdiger charakteristischer Versuch gemacht worden, die Symbolik bereits auch wieder in die Polemik umzubilden, eine Polemik aber, der älteren kaum noch vergleichbar: in K. H. Sack Christliche Polemik. Hamb. 1838.[8]).

---

8) Der Verf. giebt „die einseitige kirchlich-symbolische und dogmatisch-exegetische Behandlung der [alten eigentlichen] Polemik" ganz auf, und findet seine Aufgabe „in der Darstellung des Wesens alles Irrthums in der Kirche, so wie in der Nachweisung gewisser einander theils bedingender, theils verdrängender Hauptformen desselben, nehmlich des Indifferentismus, des Liberalismus, des Spiritualismus, des Separatismus und des Theokratismus."

Erster (isagogischer) Theil der Symbolik.

Von den einzelnen christlichen Kirchengemeinschaften überhaupt.

§. 3.

Christliche Kirche und christliche Kirchen im Allgemeinen.

Die christliche Kirche ist — mit kirchlich symbolischen Worten — die Versammlung aller an Jesum Christum in Wahrheit Glaubenden. Sie ist als solche, da Christus nur Einer (die Wahrheit nur Eine) ist und der Glaube an Ihn wesentlich nur Einer, wesentlich Eine, und sie ist ferner als solche, da der Glaube etwas wesentlich Unsichtbares ist, eine wesentlich unsichtbare. Als Versammlung in die Erscheinung tretend und nach dem Willen des HErrn Ihn bekennend, ist sie doch aber auch zugleich eine sichtbare, und sie läßt in dieser Sichtbarkeit (in welcher sie nun freilich auch kranke und todte Glieder mit in sich faßt) sich erkennen durch die darin erschallende Predigt des reinen Wortes (des reinen Evangeliums) und durch das darin verwaltete reine Sacrament (Sacramente). Mithin ist auch die sichtbare d. h. die *wahre* sichtbare Kirche eine einige — wie ja auch der Weg zum Leben nur Einer ist —, innerlich durch den Einen Glauben im Heiligen Geiste zusammengehalten, äußerlich kennbar durch reines Wort und reines Sacrament, mag *dann* auch die *sonstige* Verfassung und Ordnung in ihren einzelnen Theilen, je nach der Mannichfaltigkeit menschlicher und göttlicher Gaben, verschieden seyn. Es lag aber in der Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, daß die äußere Erscheinung der Kirche nicht immer dem ihr Innerstes beseelenden heiligen Geiste entsprach. Die Predigt des göttlichen Wortes, so wie die Verwaltung der Sacramente, wurde durch Aberglauben und Unglau-

den mannichfach getrübt und verunreinigt, und so konnte es geschehen, daß die wahre sichtbare Kirche entweder unter der Uebermacht einer den Namen derselben mit Unrecht in Anspruch nehmenden verderbten Kirche fast ganz erlag und verschwand, d. h., wie so oft das wahre Reich Gottes zur Zeit des Alten Bundes und von Anfang an, sich in Verborgenheit zurückzog, oder mit anderen kirchlichen Partheien in fortwährenden Kampf trat, den erst dereinst die Wiederkunft des HErrn in völligen Sieg verwandeln wird. Weil ein reines, wahres und freies Bekennen des HErrn nur in der wahren sichtbaren Kirche, so findet auch ein reiner, stärker, felsenfester Glaube nun freilich nur in der Gemeinschaft der wahren sichtbaren Kirche statt. Aber auch diejenigen kirchlichen Gemeinschaften, denen, weil sie reines Wort und reines Sacrament mehr oder minder nicht bewahren, der Name der wahren sichtbaren Kirche nicht zukommt, deren Divergenz von dieser also nicht etwa bloß das Resultat einer Mannichfaltigkeit rein menschlicher und göttlicher Gaben ist, sondern das Resultat irgend eines Fremdartigen und Widergöttlichen, was in ihr sonst christliches (oder doch christlich seyn wollendes) Princip sich mit eingemischt hat, und deren Bestand daher nur temporär seyn kann, auch sie tragen unter der Leitung des allmächtigen heiligen Gottes das Ihrige zur Förderung des großen Zwecks der christlichen Kirche bei, und auch in diesen Gemeinschaften kann es solche geben, welche, weil sie mehr oder minder unbewußt, vielleicht selbst gar nicht den Wahn und das Böse theilen, das zum Charakter ihrer kirchlichen Gemeinschaft gehört[1]), und[2]) ihrem HErrn treu sind, wahre Glieder der Kirche Christi sind, — nur daß sie bei erwachtem Bewußtseyn ausscheiden müssen aus unreiner und verunreinigender Gemeinschaft —, und welche der auch durch die falschen sichtbaren Kirchen hindurch gehenden allgemeinen unsichtbaren Kirche, der Gemeinschaft der Heiligen, zur Seligkeit

1) Vergl. die orthodox lutherische Erklärung in **Hollazii** Examen theologicum p. 1314: „In ecclesia falsa, quatenus est falsa et erroribus contaminata, non datur salus; in ecclesia falsa, quatenus in eadem verbum Dei exstat et sacramenta administrantur, datur regeneratio et salus, at non sine ingenti periculo animarum, quippe quae dogmatibus falsis sic obtenebrari possunt, ut vel non accendatur lux fidei, vel, accensa in baptismo, erroribus obruatur et exstinguatur.“

2) Vermittelst der fides, quae credit, nicht der fides, quam credunt.

angehören. Erst am Ende der Tage wird dann diese allgemeine unsichtbare Kirche mit der wahren sichtbaren, die alle Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen, gänzlich und für immer Eines seyn, und das Reich Gottes aus dem Kreuze zum Triumphe gelangen.

Erster Abschnitt.

Grundzüge einer historischen Entwickelung der verschiedenen christlichen Kirchengemeinschaften vor der Reformation.

§. 4.

Vorerinnerung. Apostolische Kirche.

Zur Zeit der Apostel, in den apostolischen Gemeinden, entsprach die äußere Erscheinung der Kirche dem ihr Innerstes beseelenden heiligen Geiste. Predigt des Wortes und Verwaltung der Sacramente war rein, weder durch Aberglauben, noch durch Unglauben verunreinigt; alles Irrthümliche und Falsche im Gesammtcomplex des kirchlichen Lebens, sofern dies eben auf Predigt des Wortes und Sacramentverwaltung beruht, war durch die Kraft der Apostel und ihre Wirksamkeit im göttlichen Geiste ausgeschieden, und die Kirche im Ganzen, — so viele kranke und todte Glieder sie auch selbst damals in sich begriff, so vieles Irrthümliche und Falsche auch in einzelnen Gemeinden zum Vorschein kam, was aber eben Alles durch die reine apostolische Predigt als solches bezeichnet und gezüchtigt wurde, — wie sie seyn sollte.

Im Laufe der Zeit aber ward es anders. Das lebendige Wort der Apostel war verstummt, und obgleich nun ihre Schriften das stete Kriterium zur Unterscheidung der göttlichen Wahrheit und des menschlichen Wahnes enthielten, welches auch der wahren sichtbaren Kirche aller Zeiten, als eines steten bei aller Mittelbarkeit unmittelbaren Sprößlings der apostolischen Kirche, unverrückte Grundlage fort und fort bildete, so war doch nun das rein göttliche Wort der lediglich menschlichen mündlichen Auslegung und Predigt anheimgefallen, und es fehlte die untrügliche Stimme, welche als sichtbare Kirchenrepräsentation den Einen rechten Glauben von allem Aber- und Un-, von allem Ueber- und Minderglauben stets ge-

schieden hätte. Zwar entstand eine sichtbare Kirchenrepräsentation auch jetzt wieder, aber nicht eine absolut göttlich reine, sondern eine höchstens relativ menschlich reine, und schon insofern eine unreine.

§. 5.

Katholische und römisch-katholische Kirche.

Im Gegensatz gegen Heidenthum und Judenthum von außen, und gegen allen Un- und Irrglauben der Häretiker und Sectirer und gegen alle selbstische Privatbestrebungen der Schismatiker und Separatisten von innen, bildete sich schon in den ersten christlichen Jahrhunderten die große äußere Einheit der Kirche, die als ecclesia catholica bezeichnet wurde. Eine solche äußere Einheit der Kirche war den ersten Christen um so wichtiger, je theurer ihnen, im Gegensatz gegen ihre eigne frühere heidnische Zerrissenheit, die Einheit im Geiste war, und je einmüthiger das Häuflein der Christen von der ganzen Welt verstoßen ward, je tiefer sie ferner den Zusammenhang der Kirche auf Erden mit dem ewigen Gottesreiche in ihrem Leben empfanden, je weniger sie also Wesen und Erscheinung der Kirche in ihrem Bewußtseyn zu scheiden geneigt und fähig waren, je bestimmter sie aber auch historisch nachzuweisen vermochten, wie alle einzelnen Theile ihres großen kirchlichen Organismus auf den göttlichen Grund sich stützten, den die Apostel selbst gelegt hatten, und je deutlicher sie erkannten, daß alle die, welche von dieser äußeren Einheit sich losrissen, sei es durch falsche Lehre, sei es durch irgend andere selbstische Privatabsicht, damit zugleich den apostolischen Grund und die wesentliche Einheit im Geiste selbst antasteten. Durch die immer geregeltere Verbindung der einzelnen Gemeinden, durch fortdauerndes Streben nach Uebereinstimmung in Lehre und Gebräuchen, durch die Ausschließung derer, die sich dieser Uebereinstimmung nicht unterwerfen wollten, durch die schriftstellerische und kirchliche Thätigkeit ausgezeichneter Lehrer, wie eines Irenäus, Tertullian und besonders Cyprian im 2. und 3. Jahrh., und durch die allmählige An- und endliche Ausbildung einer hierarchischen Kirchenverfassung [3]), wurde nun die

3) Die frühzeitige hierarchische Kirchenverfassung ist der Ausdruck für einen in dieser Beziehung allerdings unvollkommneren Zustand der Kirche,

Idee einer katholischen Kirche immer mehr ins Leben eingeführt; und schwerlich würde ohne sie, ohne das ihr zum Grunde liegende Wahre insbesondere, die christliche Kirche, sonst eine Beute der Häresieen und Schismen, aus dem gewaltigen Kampfe mit der wüthenden Macht des Heidenthums als Siegerin hervorgegangen seyn.

Als Quelle des ächt Christlichen sah man in dieser ecclesia catholica an theils die heilige Schrift, sowohl des Alten, als des Neuen Testaments, welches letztere aber erst bis zum 2. und 3. Jahrhundert in eine vollständige Sammlung gebracht, und erst im 4. als Kanon völlig abgeschlossen wurde; theils die Tradition. In der Tradition fand man das Mittel, nicht bloß den apostolischen Ursprung der neutestamentlichen Schriften zu beweisen, sondern auch ihren Sinn richtig zu fassen; die reine apostolische Tradition aber suchte man besonders in den Gemeinden, die, von den Aposteln selbst gegründet, die Lehre derselben in einer ununterbrochenen Reihe von Bischöffen sicher bewahrt hatten, und vor Allem in der durch den Märtyrertod des Petrus und Paulus verherrlichten Gemeine der römischen Hauptstadt. Doch in dieser Geltendwerdung der Tradition überhaupt und in ihrer Zurückführung besonders auf die römische Kirche lag nun auch schon der fruchtbare Keim einer großen, folgenden Verderbniß. Von Anfang an hatten die angesehensten Theologen die Hauptlehren der apostolischen Verkündigung in regulis fidei zusammengefaßt, worin man mit Recht so entschieden den allgemeinen Kirchenglauben erblickte, daß, wer anders lehrte, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen ward und war. Seit dem 4. Jahrhundert erfolgten auch auf den Grund der Ueberlieferung öffentliche Glaubensvorschriften, und diese erhielten um so größeren Nachdruck, da die Kirche in ihren Beschlüssen jetzt vom Staate unterstützt wurde. Immer mehr ward nun die Kirchenlehre nach allen Seiten hin durchgearbeitet, auf

---

der aber in der christlichen Kirche, welche bei ihrem Vorwalten des innerlichen Elements nothwendig zuerst das Innere, die Lehre, viel später erst auch das Aeußere, Verfassung u. dgl., wahrhaft durchdrang, eben so natürlich und lange ganz unschuldig statt fand, wie es bei der mehr äußerlichen alttestamentlichen Theokratie, die zuerst die äußere Kirchenverfassung durch das Gesetz, viel später durch das Prophetenthum das Innere durchdrang, gerade der umgekehrte Fall war.

Concilien festgestellt und durch Theologen verheidigt, und was so bestimmt war, pflanzte sich unverändert durch die Jahrhunderte fort, wurde aber, da einmal Tradition als Lehrquelle galt, leider auch im Verlaufe der Zeit je mehr und mehr mit so manchen Lehr- und Grundsätzen in Verbindung gebracht, die der h. Schrift nicht gemäß waren, wo nicht ihr geradezu widersprachen, und die nur der partielle Un- oder Aberglaube irgend einer christlichen Zeit und der nicht immer glückliche Scharfsinn der Theologen erzeugt hatte. Die große Masse all dieser überlieferten Lehren verarbeiteten im Mittelalter die Scholastiker, Petrus Lombardus und Thomas Aquinas an der Spitze, zu kunstvollen Lehrgebäuden, in denen biblisch Wahres mit traditionell Falschem auf künstliche Weise verschmolzen war, und die allmächtige Hierarchie vernichtete oder unterdrückte nun jeden, der an diesen Satzungen zu rütteln wagte.

Aus der anfangs so unschuldigen besonderen Beachtung und Respectirung der römischen Kirche war nehmlich im Laufe der Zeit nichts Geringeres, als eine allmächtige römische Hierarchie geworden. Der Apostel Petrus hatte mit Recht, nach Christi Wort (Matth. 16, 18. 19.)[4]), schon der uralten Kirche als Repräsentant der äußeren Kircheneinheit gegolten; dieselbe Vorstellung aber von der Repräsentation der äußeren Kircheneinheit übertrug man nun auch schon seit dem 3. Jahrh., seit Cyprian, auf die Bischöffe von Rom als vorgebliche Nachfolger Petri, — was sie doch in der am meisten in Betracht kommenden Beziehung, in persönlicher und apostolischer, nicht einmal dem Scheine nach waren —, wenn man sich auch damals noch fern davon hielt, denselben irgend eine oberrichterliche Auctorität beizulegen; und je unklarer und unbestimmter diese Vorstellung damals noch war, um so mehr konnte man später hineinlegen. Immer vollständiger und kräftiger, durch den alten fast ganz unbefleckten Ruhm römischer

---

4) Wäre die Lüge des Papstthums so oberflächlich und offen sichtlich, daß sie schon in ihrem biblischen Grunde, dem Primate Petri, Unrecht hätte (was die gewöhnliche Meinung der Protestanten ist), so würde sie wahrlich nicht zu solcher Macht gelangt seyn, daß die ganze Geschichte des Christenthums sich um sie dreht. Aber darin liegt das infernale Geheimniß Roms und des Papstthums, daß es eine volle biblische Wahrheit mit dem unglaublichsten Scheine der Rechtmäßigkeit gestohlen hat."

Rechtgläubigkeit fort und fort nicht wenig gefördert, entwickelte sich nun aus jener Idee die Idee von einem Primate der römischen Kirche über alle Kirchen, und seitdem Rom, die Hauptstadt der Welt, eine christliche Stadt und Hauptstadt des christlichen römischen Reichs geworden war, ward dieselbe durch Vermischung des Kirchlichen und Politischen, allerdings aber auch durch die Einsicht geistlicher und weltlicher Sprecher in das Erwünschte einer nur auf diesem Wege erreichbaren Unabhängigkeit der ganzen Kirche von schädlichen Einflüssen der Staatsgewalt, nur allzusehr genährt. So bildete sich immer völliger, besonders seitdem der römische Stuhl im 8. Jahrh. auch weltliche Macht erhielt, das Kirchensystem des Papstthums aus, welches darauf im 9. Jahrh. in dem Kirchengesetzbuche der pseudoisidorischen Decretalen eine feste Stütze bekam, und bis ins 11. Jahrh. unter den von jeher weise benutzten Verhältnissen der Zeit so glücklich sich weiter realisirte, daß seit Gregor VII. der Papst das unumschränkte Oberhaupt der Kirche war, ein untrüglicher Vicarius Dei oder Christi, von dessen unmittelbarer Entscheidung nun Alles abhing, welcher jede andere kirchliche Behörde nur so viel gelten ließ, als er wollte, der, in ausschließendem Besitze der gesetzgebenden Gewalt der Kirche, von allen Gesetzen dispensiren, und selbst vor keinem Tribunal belangt werden konnte.

So war denn die alte christlich katholische Kirche in eine römisch-katholische entschieden umgewandelt. Der Charakter derselben war durch die Mißbräuche der Tradition und der Hierarchie scharf gezeichnet; doch aber war auch auf der anderen Seite manches an sich Schöne ihr eigen. Insbesondere hatte sie dadurch, daß sie die Idee der äußeren Kirche und der Kirche überhaupt so consequent und streng, wenn gleich veräußerlichend, erfaßt und behauptet, und zum lebendigen und belebenden Mittelpunkte der Kirche nun wieder schon ziemlich früh das tiefste Mysterium des Christenthums, das Sacrament des Leibes und Blutes Christi, wenn auch durch Traditionseinfluß entstellt, doch seines tiefen Inhalts nicht entleert und in seiner vollständigen (nur übervollständigen) Kraft dargestellt, gemacht hatte, ein eigenthümliches, ein kirchlich-sacramentliches Gepräge angenommen, welches in ihr wahres Leben, wenn auch verderbtes, erhielt, und so dereinst eine Reformation in ihr gerade möglich machte.

§. 6.

Griechische Kirche.

Doch nicht die ganze Christenheit beugte sich unter das römische Joch; im ganzen Orient hatte der geschichtliche Verlauf der Kirche sich mannichfach anders gestaltet. Das Christenthum war aus dem Morgenlande ins Abendland gekommen, und die frühsten griechischen Kirchen sind älter, als die römische. Anfangs nun bestand zwischen den orientalischen und occidentalischen, zwischen der griechischen und römischen Kirche das einfach brüderliche Verhältniß, und von Oberherrschaft war nicht die Rede. Der Bischof Clemens von Rom schrieb in brüderlicher Theilnahme einen Brief an die Corinthier, und der Bischof Ignatius von Antiochien einen Brief an die Römer. Dies brüderliche Verhältniß währte auch in den ersten Jahrhunderten fort, und wurde um so weniger gestört, da auch im Orient, ebenso wie im Occident, die mündliche Tradition galt, und dort wie hier bald eine hierarchische Kirchenverfassung sich bildete [5]). Doch die innerliche, natürliche und geistliche, Verschiedenheit des orientalischen und occidentalischen Wesens, die sonstige Verschiedenheit in dem Entwickelungsgange der griechischen und lateinischen Kirche und manche im Laufe der Zeit entstehende einzelne kirchliche Mißhelligkeiten führten endlich eine Trennung dieser beiden großen Kirchentheile herbei. Dem Griechen war Regsamkeit und Veränderlichkeit eigenthümlich, dem Occidentalen mehr Stetigkeit und Festigkeit; die griechische Kirche hatte die entschiedenste Neigung zur Speculation, ja sie gab sich endlich (nachdem der tiefe und klare griechische Geist, durch einen Plato und Aristoteles vorgeübt, und dann in der Person Christi den lange gesuchten würdigen Gegenstand seiner forschenden Thätigkeit mit aller Kraft ergreifend, der ganzen Christenheit durch seine Gaben bis in das 5. Jahrhundert die höchsten Dienste geleistet und seinen Beruf erfüllt hatte) je länger je mehr und zuletzt durchaus einer abstracten, ausdörrenden und erstarrenden speculativen Dogmatik hin; die occidentalische Kirche dagegen hielt sich mit Vorliebe an das Praktische, und erfaßte mit besonderer Kraft das sacramentliche Element der Kirche als Kirche. Dazu kam, daß der Occident hin-

---

5) Vergl. S. 14. Anmerkung 3.

längliche Freiheit zu ungestörter kirchlicher Entwickelung besaß, während im Orient die ununterbrochenen Eingriffe weltlich-kaiserlicher Macht die christliche Entwickelung verschroben. Und zu diesem Allen gesellten sich nun noch kirchliche Streitigkeiten über einzelne speculative und rituelle Punkte, und die Rangeifersucht und der Herrschaftsstreit des angesehensten orientalischen Bischofs und des Bischofs von Rom, so daß natürlich das Band der Einheit endlich riß.

Schon im 2. Jahrh. war zwischen der asiatischen und römischen Kirche eine Differenz über die Zeit der Osterfeier entstanden, wobei auch zuerst der römische Bischof mit hierarchischen Anmaßungen hervortrat. Doch dieser Streitpunkt wurde durch das Concil zu Nicäa 325 beigelegt. Seitdem nun aber Constantinopel Residenz der römischen Kaiser war, bekamen die dortigen Bischöfe so großen Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten im Ganzen, daß die römischen auf sie eifersüchtig wurden. Die Bestimmung des ökumenischen Concils zu Constantinopel 381, daß dem römischen Bischof der erste, dem zu Constantinopel der zweite Rang zustehen solle, konnte diese Eifersucht nicht unterdrücken, und durch dieselbe erhielten nun die einzelnen Differenzen in der Lehre und im Cultus eine größere Bedeutung. Zunächst der Unterschied in der Lehre vom Heiligen Geiste. Die Synode zu Constantinopel 381 hatte unter Anderem die Bestimmung gegeben, daß der H. Geist vom Vater ausgehe; dabei blieben die Orientalen. Im Abendlande aber entwickelte sich besonders seit Augustin das Dogma vom Ausgange des Geistes aus Vater und Sohn, welches zuerst auf der Synode zu Toledo 589 durch den Zusatz filioque zum Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum kirchlich legitimirt wurde. Später, im 8. Jahrh., erhob sich der Bilderstreit in der morgenländischen Kirche, und hiebei mußten die beiden entgegengesetzten Partheien des Morgenlandes mit den Abendländern unzufrieden seyn: die Bilderstürmer mit den römischen Bischöfen, die jederzeit zum Kampf wider sie gerüstet waren, die Bilderverehrer mit den gemäßigten Grundsätzen Carls des Großen und der fränkischen Kirche. Seit dem Einschlummern des Bilderstreits hörte diese Spannung auf, aber mit dem gänzlichen Aufhören der griechischen Herrschaft über Italien zu Ende des 8. Jahrh. lag die Möglichkeit der Trennung weit näher. Sie erfolgte zuerst unter den Streitigkeiten, welche

nach der Mitte des 9. Jahrh. der Patriarch Photius von Constantinopel und sein, wie des römischen Bischofs Anspruch auf das Kirchengebiet des neu bekehrten Bulgariens veranlaßte. Bei den Kämpfen über die Rechtmäßigkeit der Patriarchenwürde des Photius wollte der Papst das freie Entscheidungsrecht ausüben, welches man aber in Constantinopel nicht anerkannte. Photius beschuldigte in einer Encyclica die römische Kirche mehrerer Irrthümer, besonders in der Lehre vom H. Geiste, und der Verfälschung eines kirchlichen Symbols. Es kam am Ende so weit, daß Papst Johann VIII. 880. über Photius und über alle, die ihn nicht verdammen würden, feierlich den Bann sprach. Von da an ruhte der Streit bis in die Mitte des 11. Jahrh. 1053 aber erließ der Patriarch von Constantinopel, Michael Cerularius, in Verbindung mit dem Metropoliten Leo von Bulgarien, ein Schreiben nach Italien, worin er die Abendländer grober Ketzerei beschuldigte. Hauptvorwürfe sind: die Lehre vom Ausgehen des H. Geistes, der Zusatz filioque zum Symbolum, der Cölibat der Priester, die Erlaubniß zum Genuß erstickter Thiere, und vor allen — ein neuer Vorwurf — der Gebrauch des ungesäuerten Brodes beim Abendmahle. Der neuerwachende Streit nahm bei der sofortigen Theilnahme des Papstes Leo IX. eine sehr ernste Wendung. Doch der griechische Kaiser Constantinus Monomachus wünschte Vermittelung, und der Papst schickte Gesandte nach Constantinopel. Diese aber verlangten vom Patriarchen nur unbedingtes Nachgeben, welches Michael nicht zugestand, und so erfolgte das Resultat, daß die päpstlichen Gesandten 1054 die Excommunication über den Patriarchen und alle seine Anhänger feierlich aussprachen, worauf der Patriarch mit gleichem Bannfluche gegen den Papst erwiederte [6]).

Seitdem pflanzte die Spaltung der orientalischen und occidentalischen Kirche sich in alle Jahrhunderte fort, und nahm im Verlauf der Zeit auch noch manche andere Punkte, wie über die Lehre vom Fegfeuer, über die Communio sub utraque, Kinderabendmahl und Beschaffenheit der Bilder in den Kirchen, in die Zahl der Hauptpunkte des Streites auf. Mancherlei Unionsversuche

6) Ueber die Geschichte der Trennung der beiden großen Kirchentheile im 9. und 11. Jahrh. s. besonders Neander Kirchengeschichte Th. IV. S. 581—649.

wurden freilich in der Folgezeit bis zur Reformation hin unternommen, besonders im 13. Jahrh. während der Herrschaft der Abendländer in Constantinopel, sodann 1274 auf dem allgemeinen Concil zu Lyon und 1439 auf dem Concil zu Florenz. Aber die wirkliche Union kam doch nicht zu Stande. Zu Lyon war nur eine äußerlich erzwungene Union geschlossen worden, mit Anerkennung des päpstlichen Primates und Beibehaltung ihres Symbols und mehrerer eigenthümlichen Kirchengebräuche von griechischer Seite, und diese war natürlich nicht von Dauer. Zu Florenz unirte man sich vollständiger in der Lehre und im Cultus zu Ungunsten der Griechen; die Hauptsache aber war auch hier, daß die griechische Kirche dem Papste sich unterwarf. Doch auch diese, nur aus politischen Gründen geschlossene Vereinigung hatte keinen Bestand. Ueberhaupt lag ja der Gegensatz der griechischen und occidentalischen Geistesrichtung weit tiefer, als daß er durch solcher Art Unionen hätte ausgeglichen werden können, und die über eine ganze Reihe von Jahrhunderten sich erstreckende Verschiedenheit des Entwickelungsganges ließ sich nicht in einigen Wochen durch einen Friedenstractat des Kaisers und Papstes ausgleichen. Seit ihrer Trennung insbesondere hatten die Griechen und Abendländer, ohnehin schon wie durch natürliche Geistesanlagen und durch Sprache, auch durch die politischen Verhältnisse und durch Nationalmißtrauen geschieden, im religiösen, theologischen und kirchlichen, wie überhaupt im geistigen Leben, viel zu abweichende Bahnen eingeschlagen. Im Occident, unter mannichfacher üppiger Entfaltung, stieg die Cultur, im Orient sank und verfiel sie; der Occident ging seit dem 12. Jahrh. einem neuen reichen Leben entgegen, im Orient erstarb sogar, seit Jahrhunderten auf denselben Punkt fixirt, das frühere Leben; im Occident wurde das Christenthum allenthalben herrschende Religion und ein neues geistiges Lebensprincip, im Orient wurde dasselbe immer mehr eingeengt, und konnte kaum seine Existenz behaupten; 2c. So pflanzte sich denn auch unter türkischer Herrschaft die griechische Kirche im Ganzen in ihrer Abgesondertheit in ihrer abstracten Speculation wie ein abgelebter Baum bis zur Reformation hin fort; nur kleinere latinisirende Häufchen, die erst in späterer Zeit mehr wuchsen, waren aus jenen Unionsbestrebungen übrig geblieben.

Es gab jedoch im Orient auch noch manche abgesonderte Kirchenpartheien, welche nicht dasselbe Loos mit der „orthodoxen" griechischen Kirche theilten. Es sind dies diejenigen häretischen oder schismatischen Kirchen, welche als solche mit mancher Eigenthümlichkeit in Verfassung und Cultus sich constituirten, da manche ihnen besonders theure Lehrbestimmungen in den Lehrstreitigkeiten über die Person Christi von der allgemeinen Kirche des Orients verworfen wurden. So bildete sich im 5. Jahrhundert, nachdem Nestorius und seine Lehre von der Nothwendigkeit einer gänzlichen Auseinanderhaltung der Gottheit und Menschheit Christi wie zweier Personen verdammt worden war, die Kirche der Nestorianer[7]; im 6. Jahrhundert, nachdem auch im Gegentheil die Lehre von einer gänzlichen Verschmelzung der Gottheit und Menschheit Christi (wie) zu einer einzigen Natur von der allgemeinen Kirche verworfen worden, die Kirche der Monophysiten, wozu die Jakobiten in Syrien, die Kopten in Aegypten und die Christen in Abyssinien und Armenien gehörten; und endlich im 7. Jahrh., nachdem die allgemeine Kirche auch selbst die Lehre von einer Verschmelzung der Gottheit und Menschheit Christi zu einer einzigen göttlich-menschlichen Willens- und Wirkungsweise, wenn auch in zwei Naturen, verworfen hatte, in der Mitte zwischen den Monophysiten und Katholikern die kleine Kirche der Monotheleten oder Maroniten. Da die nestorianische Lehre sich wesentlich von der Lehre der übrigen Kirche unterschied, so blieb die nestorianische Parthei auch fast immer ganz für sich[8]), und erstarrte im Verlauf der Jahrhunderte immer mehr. Die Monophysiten und noch mehr die Monotheleten aber unterschieden sich eigentlich fast nur durch Ungeschicktheit des Ausdrucks von der übrigen Kirche, und dieser formelle Mangel hatte bei ihnen einen praktisch-christlichen Grund, nehmlich die ernste Besorgniß, dem praktisch gefährlichen Nestorianismus sonst zu nahe zu kommen. Darum erhielt sich in die-

---

7) Sie werden auch Chaldäische Christen und in Ostindien Thomaschristen genannt, wiewohl der erstere Name nicht ausschließend Nestorianer bezeichnet. (Vergl. in dieser Beziehung den Artikel: Chaldäische Christen in Berlin, in Rheinwald Allgemeinem Repertorium 1838. Sept. S. 275 ff.)

8) Vergl. indeß §. 9, 2.

sen Kirchen mehr christliches Leben, und ihre Wiedervereinigung mit der übrigen Kirche war nicht so sehr erschwert. Wenn gleich diese nun nicht mit der orthodoxen griechischen zu Stande kam, weil man von jeher gewohnt war, diese sich nur im feindseligen Gegensatze gegen sie selbst zu denken, so doch theilweise mit der römisch-katholischen Kirche, der es auch immer besonders darum zu thun war, ihre eigene Geltung im Orient durch die Union mit diesen schismatischen Kirchen zu verstärken. 1145 knüpften die monophysitischen Armenier, und 1441 auch die Jakobiten, eine Verbindung mit Rom an, welche monophysitische Verbindungen sich später aber mannichfaltig modificirten; und 1182 vereinigte sich die ganze monotheletische Parthei der Maroniten mit der römischen Kirche, eine maronitische Union, welche einige Jahrhunderte später, 1445, zur ihrer Vollendung gedieh.

§. 7.

Waldenser und böhmische Brüder [9]).

Während auf die dargestellte Weise beide große Kirchentheile, die griechische, wie die lateinische Kirche in mannichfache Verderbniß gerathen waren, rief doch der Geist der occidentalischen Kirche, der bei aller Ausartung in seinem sacramentlich-kirchlichen Charakter mehr christliches Leben, Frische und Energie erhalten hatte, als der in abstracter Speculation fast erstarrte und in weltlichen Verwickelungen fast erstickte des Orients, einige kirchliche Erscheinungen hervor, die einen bleibenden Segen mit sich führten. Viele Secten waren im Mittelalter in der abendländischen Kirche aufgetaucht; aber alle, weil sie nicht reines Evangelium bewahrten, sondern viel Fremdartiges und Schwärmerisches zugleich mit manchen reineren Bestandtheilen, verschwanden früher oder später wieder gänzlich aus der Geschichte. Zwei kirchliche Gemeinschaften jedoch, die, nüchtern und besonnen, nur auf den uralten reinen Grund der apostolischen Gemeine zu bauen strebten, haben sich, ob auch mannichfach umgestaltet, durch alle Jahrhunderte erhalten:

---

9) Genaueres über beide, zugleich auch Literarisches, s. in des Verf. Kirchengesch. 2. und 3. Aufl. Th. I. §. 149. und §. 164.

1. Die Waldenser-Gemeinde.

Petrus Waldus zu Lyon hatte, durch eifriges Lesen in der Bibel erleuchtet, um 1170 einen Verein zur Verkündigung des reinen Evangeliums unter dem armen Landvolke gegründet. Mehrere Jahre lang, selbst als der Erzbischof (Johann) von Lyon 1178 ihnen das Predigen und Schrifterklären verbot, trennten sich die Waldenser noch keinesweges von der herrschenden Kirche, sondern sie sandten 1179 Abgeordnete an den Papst mit der Bitte um Bestätigung ihres Vereins. Der Papst Alexander III. aber versagte dieselbe. Die Pflicht, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, gestattete nun dem Waldus nicht länger den Gehorsam gegen den Papst, und so sprach Papst Lucius III. 1184 auf dem Concil zu Verona den Bann über die Waldenser aus. Dieser päpstliche Bann erst lösete völliger die Fesseln der christlichen Erkenntniß der Waldenser. Sie läuterten im Gegensatz gegen die traditionelle Verderbniß in der herrschenden Kirche ihren Lehrbegriff nach und nach immer entschiedener durch Zurückführung auf die heilige Schrift, — wobei nun freilich Mangel der rechten christlich-wissenschaftlichen Ausbildung, der rechten dogmatischen Bestimmtheit und Reinheit, ihnen stets, und je länger je mehr, hemmend in den Weg trat, — strebten im Gegensatz gegen die verfolgende Hierarchie ihr ganzes Kirchenwesen der Schrift gemäßer zu ordnen, erwarben sich durch ernst christlichen Wandel die Achtung ihrer unbefangenen Umgebung, und breiteten sich dabei weithin aus [10]). Papst Innocenz III. versuchte zwar im Anfange des 13. Jahrh. die Waldenser wieder an die römische Kirche zu binden, indem er ihnen Freiheit ihres Bekenntnisses und Wirkens verhieß, nur unter Oberaufsicht der herrschenden Kirche. Die Waldenser aber waren schon zu weit in der Erkenntniß der Wahrheit vorgeschritten, als daß sie die Täuschung nicht hätten durchschauen, das katholische Gemisch von Wahrheit und Irrthum damit wieder hätten vertauschen mö-

---

10) Besonders in Südfrankreich und Oberitalien, in den Gegenden, in denen schon seit Claudius von Turin im 9. Jahrh. eine Opposition gegen die verderbte herrschende Kirche fast ununterbrochen sich fortgeführt hatte.

gen, und auch die nun folgenden grausamen Verfolgungen beugten ihren Glaubensmuth nicht.

2. Die Gemeinde der böhmischen und mährischen Brüder.

Johann Hus hatte sein Bekenntniß zu einem reineren, der Schrift gemäßeren Glauben am 6. Juli 1415 auf dem Scheiterhaufen zu Costnitz mit seinem Blute besiegelt. Sein Märtyrertod steigerte den Enthusiasmus seiner böhmischen Freunde. Da er aber nicht dazu gekommen war, einen bestimmten Lehrbegriff festzustellen, fehlte ihnen ein fester evangelisch doctrineller Vereinigungspunkt, — den die bald geforderte und administrirte Communio sub utraque ja nur im Aeußerlicheren zu gewähren vermochte —, und der ächt christliche Geist Hussens selbst verlor sich immer mehr unter denen, die seinen Namen in Mund und Schilde führten. Schon seit 1420 war die Parthei in zwei Hauptpartheien zerfallen, von denen die einen, die Calixtiner oder Utraquisten, in ermattenden und schwächenden Unterhandlungen mit der herrschenden Kirche über mehr äußere Dinge, und die anderen, die Taboriten, die bei ihrem mehr innerlichen Interesse auf bilderstürmerische und schwärmerische, auch auf häretisirende Abwege geriethen, der Mehrzahl nach in wildem kriegerischen Geiste das lautere Evangelium vergaßen. Doch um die Mitte des 15. Jahrhunderts traten die Besten und Edelsten der noch übrigen Taboriten, durch ihre allmählige politische Vernichtung nach und nach heilsamer auf ihr Inneres und zu einem wahrhaft Hussitischen Sinne zurückgeführt, enger und inniger zusammen, um die evangelische Lehre, wie sie dieselbe von Hus überkommen und durch Lesen der Schrift noch gründlicher erkannt hatten, rein zu bewahren, und, ohne hinfort fleischliche Waffen zu ihrer Vertheidigung zu führen, in stillem Dulden bessere Zeiten zu erwarten. So entstand die Gemeine der böhmischen Brüder, welche seit 1457 allmählig ihrer Erkenntniß gemäß nach dem Muster der apostolischen als eine besondere Gemeinde sich einrichtete, und nun als solche in der Folge, besonders seit der Aufrichtung eines ordentlichen Predigtamtes unter ihnen im J. 1467, lange fort und fort, durch einfach christlichen Cultus, durch wohlgeordnete Verfassung, durch strenge Kirchenzucht, durch das beseelende Princip inniger, auf Glauben ruhender Bruderliebe, durch ernst christlichen Wandel, und durch, wenn auch dogmatisch vage

und mangelhafte, doch dem Willen und auch fast durchgängig dem Wesen nach reine, schriftmäßige Lehre sich auszeichnete. Heftige, selbst blutige Verfolgungen hörten zwar seitdem nie auf die Gemeine zu beunruhigen; die geduldige Stille der Brüder aber und wiederholte einfache Bekenntnisse und Rechtfertigungen ihres Glaubens und Gemeinwesens führten die Gemeinde fort.

Zweiter Abschnitt.

Grundzüge einer historischen Entwickelung der verschiedenen christlichen Kirchengemeinschaften seit der Reformation.

§. 8.

Im Allgemeinen.

Im Gegensatz gegen das vielfache tiefe Verderben in der christlichen Kirche, welches besonders ein Uebermaaß der Geltung der Tradition und Papstthum über dieselbe gebracht, bildete sich im 16. Jahrhundert, früher mannichfach vorbereitet, die Reformation: das große Ereigniß, durch welches nicht etwa bloß eine oder die andere Glaubenslehre gereinigt, nicht etwa bloß ein oder der andere Mißbrauch abgeschnitten, sondern durch welches das Ganze der Glaubenslehre, das Ganze des kirchlichen Lebens aus dem Worte Gottes von Grund aus erneuert, und nach der heiligen Schrift und einer reinen Ueberlieferung auf den alten, lauteren, apostolischen und der Apostel würdigen Grund zurückgeführt ward; das große Ereigniß, welches an die Stelle des herrschenden Aberglaubens nicht etwa durch äußerliche Macherei nur Aberglauben anderer Art setzte, nicht etwa durch spiritualistisches Treiben das andere Extrem, den Unglauben, erzeugte, sondern welches, indem es einen lebendigen Glauben (einen Glauben an Ihn, den Einen, ganzen, unzertheilten Christus nach Gottes Wort, im lebendigen Zusammenhange mit dem ganzen Complex der Heilslehre) in die Herzen pflanzte, und so das tiefste Bedürfniß des menschlichen Gemüths, das nach wahrer Religion, befriedigte, die bei Nichtbefriedigung desselben unversiegbare Quelle immer neuen Aberglaubens auch bei Vertilgung des alten, oder an seiner Stelle des Unglaubens heilsam verstopfte,

und, nach wahrhaft frei gemachten Herzen und Gewissen, die kirchlichen Schäden gründlich von innen heraus heilte.

Nicht die ganze Christenheit aber nahm die Wahrheit auf, welche mit neuer Macht aus dem göttlichen Worte über die Kirche hinströmte. Ein Theil (s. §. 9. Nr. 2.) blieb ganz unberührt von derselben in der alten Erstarrung; ein anderer (s. §. 9. Nr. 1.) widersetzte sich beharrlich dem Einflusse des lebendig erwachten evangelischen Glaubens, und so wurde dieses Theiles Uebel durch hartnäckiges Festhalten des Wahns und des Bösen im lebendigen Gegensatze gegen die Wahrheit zum Theil nur ärger. Aber auch auf der anderen Seite ward gefehlt. Im Gegensatze gegen die verderbte Katholicität und erstarrte Objectivität der alten Kirche gerieth ein großer Theil der Christenheit (s. §. 11. vergl. mit §. 10. Anmerkung), zusammengehalten bei allem sonstigen Auseinandergehen wenigstens durch ein gemeinsames Centrum falscher Subjectivität, in ein Alles mehr oder minder subjectiviren, vergeistigen und entleiben wollendes, verflüchtigendes Streben; an die Stelle des alten kirchlichen Materialismus trat — ungeachtet aller strengen formalen Geltendmachung des Schriftworts — ein eben so falscher Spiritualismus oder Idealismus, und dieser bildete im Laufe der Jahrhunderte in den mannichfachsten Gestalten, der reinen christlichen und christlich kirchlichen Wahrheit näher (s. §. 11. Nr. 1. vergl. mit §. 10. Anmerk.) oder ferner (s. §. 11. Nr. 2.), seiner selbst bewußter oder unbewußter, sich immer vollständiger und drohender (s. §. 11. Nr. 3.) aus. Die reine, Eine, christlich-kirchliche Wahrheit (s. §. 10.), einseitige kirchenstolze Objectivität und schrift- und geistesstolze Subjectivität durch das belebende Centrum wahrhaftigen Glaubens — wahrhaft schriftgemäßen Herzens-, wie Kirchenglaubens — an den lebendigen, ganzen Christus aufhebend und in sich selbst vermittelnd, hielt zwischen diesen beiden Extremen, in strenger wesentlicher Einheit in sich selbst und — als Glaube und Dogma, wie als Gottesdienst und Kirche, des Glaubens natürliche und nothwendige Frucht und Consequenz, — in absoluter Unvereinbarkeit mit ihnen, die rechte reine Mitte, in der durchaus auf dem Worte Gottes (nicht formal nur, sondern vornehmlich material) ruhenden Richtung fort, welche durch die Reformation, sofern sie ihren reinen göttlichen Ursprung behauptet hatte, der Kirche gegeben worden war; und wenn gleich auch hier

durch Inconsequenz oder Mißbrauch im minder Wesentlichen manches Falsche sich einschlich, so hatte doch die ideale Heiligkeit des reinen Worts und des reinen Sacraments nun eine dauernde Stätte gefunden.

So theilt sich denn die Christenheit seit der Reformation in mehrere große Zweige, die sich wieder in drei Hauptzweigen zusammenschließen.

§. 9.

Kirchlicher Materialismus in der römisch-katholischen und griechischen Kirche.

1. Ein großer Theil der occidentalischen Kirche, in welcher allein die reformatorischen Bewegungen entstanden waren, weil die griechische Kirche dazu nicht Leben genug hatte, widersetzte sich beharrlich und hartnäckig dem Einflusse der reinigenden Wahrheit, und pflanzte sich daher in seiner alten Verderbtheit fort, die jetzt freilich durch das Tridentinische Concil einigermaßen gesäubert, und durch die Zeitverhältnisse in ihren Wirkungen einigermaßen geschwächt, aber durch dasselbe Concil auch auf dem alten verderbten Grunde systematisch befestigt und zugleich mit dem bleibenden Gegensatze gegen die evangelische Wahrheit ausgeprägt wurde. Das ist die römisch-katholische Kirche der drei letzten Jahrhunderte, die eben durch ihren nunmehrigen bestimmten und legitimen Gegensatz gegen die ihr historisch gegenüberstehende reine evangelische Wahrheit, zu welcher durch die Tridentiner Satzungen sie selbst sich den Rückweg unwiederbringlich abgeschnitten hat, (als Contrareformation) sich wesentlich von der älteren katholischen Kirche unterscheidet, so sehr sie sonst mit derselben ihr traditionelles und papistisches Element natürlich theilt. Sie will als Kirche ein Aufgehen in bloße Unsichtbarkeit und Spiritualität vermeiden, erstarrt aber darüber im Materiellen; sie will in der Lehre heilige Schrift und mündliche Tradition, letztere als stetes Lebenszeichen der Kirche, gelten lassen, setzt aber in der Praxis das Menschenwort der Tradition weit über das biblische Gotteswort, und nimmt dadurch der Kirche das wesentlich göttliche Element; sie will im Cultus, um den ganzen Geist und Gehalt des Christenthums dadurch darstellend zu objectiviren, alle menschlichen Vermögen und Thätigkeiten befriedigen, artet aber in üppige Sinnlichkeit aus;

sie macht zum lebendigen und belebenden Mittelpunkte alles Cultus das Opfer Christi und das Sacrament seines Leibes und Blutes, entstellt dies aber — wie überhaupt, so insbesondere hier, ihren Mangel in dem, was sie nicht hat, durch Uebertreibung dessen, was sie hat, zu ersetzen suchend — durch abergläubischen Beisatz fast zu Zauberei und Götzendienst; sie will in der Verfassung Einheit, hat diese aber nur in einem Papstthum; sie will im Leben Glauben und Handeln sich durchdringen lassen, und alle menschlichen Verhältnisse durch die Kirche bestimmt wissen, erzeugt aber Werkheiligkeit und priesterliche Gewissenstyrannei. Diese Kirche ist an Mitgliedern die zahlreichste. Nach allen Beziehungen unterscheidet sie sich von den übrigen Kirchen, und strebt nach vollkommener Einheit und Abgeschlossenheit, ohne jedoch dieselbe völlig erreichen zu können. Denn ein Theil der Katholiken erkennt den Papst als untrügliches Oberhaupt der Kirche an, und räumt ihm eine fast unbedingte Auctorität in kirchlichen, ja selbst in politischen Dingen ein. Dies sind die eifrigen Papisten oder Ultramontanisten. Ein anderer Theil unterwirft den Papst den Beschlüssen allgemeiner Synoden, verwirft seine Einwirkung auf politische Verhältnisse, und beschränkt ihn auch auf geistlichem Gebiete mehrfach, obwohl er in ihm das Oberhaupt und den nothwendigen Einheitspunkt der Kirche erblickt. Dies sind die Anhänger des Episcopalsystems. Ein kleiner dritter Theil endlich hat sich im Anfange des 18. Jahrhunderts förmlich von der päpstlichen Herrschaft losgesagt, und hält bloß, ohnehin mit Modificationen, den katholischen Lehrbegriff fest: die Jansenisten in den Niederlanden mit ihrem Erzbischofe zu Utrecht[11]). — In der neuesten Zeit ist innerhalb der katholischen

11) Es ist dies ein förmlich constituirter Ueberrest der großen Parthei innerhalb der katholischen Kirche selbst, welche Jahrhunderte lang das semipelagianisirende und semipelagianische Schwanken der katholischen Kirchenlehre über Gnade und freien Willen mit der streng Augustinischen Lehre angriff, und dadurch einen überaus ärgerlichen Zwiespalt innerhalb dieser Kirche selbst erregte, am Ende freilich äußerlich der Uebermacht weichen und es geschehen lassen mußte, daß die päpstliche Bulle Unigenitus 1711 als Kirchengesetz publicirt ward, die offen manchen Sätzen der Bibel, Augustins und sogar des Tridentinischen Concils widerspricht, und thatsächlich den Semipelagianismus zur römischen Kirchenlehre stempelt: ein Beweis mehr davon, daß ungeachtet alles Rühmens von Einheit es der katholischen Kirche doch an der vollkommenen fehlt.

Kirche dem römischen Ultramontanismus noch ein anderer Widerpart entgegengetreten in dem nationalen Liberalismus, zwischen welchen beiden Gegensätzen ein idealer Katholicismus jetzt eine gewisse Mitte behauptet, die indeß, durch neueste Zeitereignisse ultramontanistisch geschärft und gekräftigt, bald Mitte zu seyn aufhören dürfte.

2. Am nächsten an die römisch-katholische Kirche schließt sich die griechische an. Die griechische Kirche ist von der Reformation unberührt geblieben, und hat nur durch die Veränderungen in den übrigen christlichen Kirchen auch selbst eine etwas veränderte Stellung seit der Reformation erhalten. Sie bewahrt in ihrem Lehrbegriffe die Elemente des christlichen Alterthums und dadurch eine inhaltvolle und bedeutende Grundlage; aber sie hat theils diese Elemente pelagianisirend verdünnt, theils hat sie, seitdem sie als abgesonderte Kirchengemeinschaft existirte, gar nichts gethan, um dies Erbgut auf eine lebendige Weise zu benutzen und zu vergrößern. Sie ist dabei in traditionellen Formen und abstracter Speculation erstarrt, und die geistige Entwickelung in ihr ist fortdauernd unterdrückt. Von mancher Entstellung in der Lehre, welche durch die Scholastik in den katholischen Lehrbegriff gekommen, ist sie zwar frei geblieben; aber diese Bewegungslosigkeit und Ruhe, die sie vor dem Abendlande voraus hat, ist mehr die Ruhe des Kirchhofs. In Hauptprincipien (von Schrift und Tradition, von der Anthropologie und Heilslehre, auch im Allgemeinen von den Sacramenten) hat der griechische Lehrbegriff[12]) eine wesentliche Uebereinstimmung mit dem Katholicismus (nur daß diese Principien im Morgenlande nicht so weit verfolgt und bestimmt ausgebildet worden sind, als im Abendlande). Daher denn auch fortdauernd mannichfache Unionsversuche. Wie früher (vergl. §. 6.), so hatten diese aber auch später im Ganzen keinen Erfolg. Der beiderseitige Entwickelungsgang war ja zu verschieden, als daß innere Verschmelzung im Ganzen möglich gewesen wäre. Vielmehr dauerte bei den orthodoxen Griechen, und zwar durch aufgedrungene Vereinigungen nur verstärkt, der Widerwille gegen die Katholischen fort. Sie betrachten dieselben fortwährend als außerhalb der wahren Kirche Befindliche; sie

12) Im Cultus, in den religiösen Sitten und Gebräuchen steht die griechische Kirche zum Theil auf derselben Stufe, zum Theil tiefer, als die römische.

pflegen bei feierlichen Gelegenheiten die Excommunication über die Katholischen zu wiederholen; sie erkennen die kirchlichen Handlungen der katholischen Kirche nicht als gültig an, und verabscheuen besonders den Papst. Doch hat seit der Reformation die Zahl der latinisirenden oder mit der römischen Kirche unirten Griechen sich bedeutend vermehrt. Diese unirten Griechen unterscheiden sich von der orthodoxen griechischen Kirche durch Annahme der Lehren vom Ausgange des Geistes aus Vater und Sohn, vom Fegfeuer und von der Wirkung der Seelenmessen, sowie durch die Anerkennung der Obergewalt des Papstes. Sie haben aber dabei ihre besondere Kirchenverfassung, die alten Namen der geistlichen Aemter, die Gestattung der Priesterehe und der Communio sub utraque, die griechische Sprache und alterthümliche Form des Gottesdienstes u. s. w. — Selbst auch mit den protestantischen Kirchen hat man die griechische Kirche zu uniren versuchen wollen. Nach der Mitte des 16. Jahrh. trat die griechische Kirche in ein näheres Verhältniß zur lutherischen, indem zuerst 1559 der griechische Geistliche Demetrius Mysus im Auftrage des Patriarchen Joasaph II. von Constantinopel, um den Zustand der evangelischen Kirche genau kennen zu lernen, sich eine Zeit lang bei Melanchthon aufhielt, bei dessen Abreise ihm Melanchthon außer einem Schreiben an den Patriarchen eine griechische Uebersetzung der Augsburgischen Confession mitgab, ohne von griechischer Seite Antwort zu erhalten; und dann 1576 bis 1581, unter Vermittelung des damaligen lutherischen Gesandtschaftspredigers Stephan Gerlach zu Constantinopel, die Würtembergischen Theologen, besonders Jacob Andreä, durch den Tübinger Philologen Mart. Crusius mit dem Patriarchen Jeremias von Constantinopel Unterhandlungen anknüpften. Es zeigten aber bei dieser letzteren Veranlassung im Lehrbegriff beider Kirchen sich bald unübersteigliche Differenzen, nicht nur alte, die schon früher die Trennung zwischen der griechischen und lateinischen Kirche verursacht hatten, sondern auch neue, in der immer mehreren Ausartung des griechischen einerseits und in der Vervollkommnung des lateinisch-evangelischen Lehrbegriffs andererseits begründet, welche eine Differenz der griechischen und lutherischen Kirche in den Grundprincipien ergaben, und die Vereinigungspläne wurden aufgegeben. Die Correspondenz hatte nur größere Entfremdung gewirkt. Später, seit 1624,

knüpfte von selbst der Patriarch Cyrillus Lucaris von Constantinopel, durch einen früheren Aufenthalt zu Genf vorgebildet, eine Verbindung mit der reformirten Kirche an, die besonders 1629 und 1636, bei Gelegenheit der Sendung eines Glaubensbekenntnisses und eines confessionellen Briefes nach Genf, ziemlich eng ward. Aber Cyrillus mußte 1638 den Versuch mit dem Leben büßen, und seitdem ward kein neuer der Art gemacht. Zwar bot der Speculationsgeist der reformirten Kirche manche wichtige Analogie mit dem griechisch-kirchlichen dar; das in der griechischen Kirche zu tief und fest liegende traditionelle und pelagianisirende Element aber mußte doch auch mit der reformirten Kirche eine Union unthumlich machen. — Die ganze orthodoxe griechische Kirche zerfällt übrigens in zwei große Haupttheile, die aber nur durch die Form der Kirchenregierung getrennt werden: theils in solche, die unter dem Patriarchen von Constantinopel stehen, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch Patriarchen, die von ihm abhängen, nehmlich die Patriarchen zu Alexandrien, Antiochien und Jerusalem; theils in solche, die unter der heiligen dirigirenden Synode zu Petersburg stehen, also die orthodoxen (griechischen) Christen des russischen Reichs (deren Beispiele in abgesonderter Kirchenverwaltung neuerlich, 1833, auch die Kirche des neuen Königreichs Griechenland zu folgen begonnen hat). Als nehmlich die Kirche des eigentlichen (älteren) Griechenlands (des griechischen Reichs) unter türkischen Druck kam, war eine Tochter von ihr, die russische Kirche, schon groß geworden. Diese blieb auch jetzt Anfangs noch dem Patriarchen zu Constantinopel unterworfen, machte sich aber bald unabhängig, und erhielt 1589 ein eignes Patriarchat zu Moskau. 1702 bis 1721 endlich hob Peter I., eifersüchtig auf die patriarchalische Macht, diese Würde auf, erklärte sich selbst zum Oberhaupte der russischen Kirche, und setzte zur Verwaltung der Kirchenangelegenheiten eine heilige immerwährende Synode ein. Päpste und Jesuiten haben bisweilen sich auch um die russische Kirche bemüht, doch vergeblich. Neben der orthodoxen russischen Kirche besteht übrigens auch eine Menge kleinerer russischer Secten, welche in die beiden Hauptclassen, die der altgläubigen schismatischen Raskolniken, welche, um liturgischen Neuerungen nicht nachzugeben, seit 1666 sich zusammenthaten, und unter aller, namentlich älterer Verfolgung bisher sich behauptet haben,

und die äußerlich minder bedeutende der mystischen Duchoborzen sich spalten.

Auch in der neueren Zeit endlich bestehen die alten schismatisch-häretischen Partheien der griechischen Kirche noch fort, die Nestorianer, die Monophysiten und die Monotheleten. Doch hat am Ende des 16. Jahrhunderts die römische Kirche selbst einen bedeutenden Theil der Nestorianer für eine Union zu gewinnen gewußt, die indeß für das Ganze der Parthei nur von nachtheiligen Folgen gewesen ist. Von den Monophysiten hat der kleinere Theil der Jakobiten und ein größerer der Armenier [13]) die schon früher geschlossene, freilich ziemlich laxe Union mit der römisch-katholischen Kirche (s. §. 6. Ende) behauptet; eine durch die Jesuiten im Anfange des 17. Jahrh. angeknüpfte enge Verbindung mit der abyssinischen Kirche aber war nur von kurzer Dauer; die Abyssinier, wie die geistlich besonders unwissenden Kopten, sind noch gegenwärtig sämmtlich nicht unirt [14]). Was endlich die monotheletischen Maroniten betrifft, so können dieselben mit ziemlich gleichem Rechte zur griechischen oder zur römischen Kirche gezählt werden. Auch die im 15. Jahrh. zur Vollendung gediehene maronitische Union mit Rom (§. 6. Ende) enthielt die Bedingung, daß ihren alten Gebräuchen und Lehren nichts von den Lateinern benommen würde. Ihr Patriarch auf dem Libanon wird aber von dem Papste eingesetzt, und ihre meisten Geistlichen bildet seit 1584 ein Maroniten-Collegium zu Rom.

§. 10.

Reine kirchliche Wahrheit in der lutherischen Kirche.

In der Mitte zwischen der verderbten Katholicität der römischen Kirche und der erstarrten vermeintlichen Orthodoxie der grie-

---

13) Die Armenier sind die innerlich Ausgezeichnetsten unter den Monophysiten.

14) Beide stehen unter dem koptischen Alexandrinischen Patriarchen, erstere noch insbesondere unter einem diesem untergeordneten geistlichen Oberhaupte Abuna; die nicht unirten Jakobiten und Armenier, erstere unter einem Patriarchen von Antiochien und dem Maphrian zu Tagrit, letztere unter dem Katholikus zu Etschmiadzin und theilweise einem diesem untergeordneten armenischen Patriarchen zu Constantinopel.

chischen einerseits und der mehr oder minder willkührlichen und spiritualischen Subjectivität akatholischer Kirchen (Schulen) oder Secten andererseits, nicht als eine Abschwächung zweier kräftiger Extreme, sondern als die gesunde Einheit des im Grunde der Extreme schlummernden Wahren, als die ruhige Fülle zwischen Ueberfülle und Mangel, als die einen zwiefachen schreienden Mißton der Extreme von sich scheidende, wie durch sich in Lauterkeit und Wahrheit einende Harmonie (s. §. 8. Ende), steht nun die Kirche, welche dem nach dem göttlichen Worte belebenden und erneuenden Geiste der wahren Reformation ihre Gestaltung verdankt: die evangelische — wie sie ursprünglich schlechthin sich nannte — oder — wie sie zur späterhin [15]) nothwendigen sichereren Bezeichnung sich nennen mußte — lutherische Kirche [16]). Wahrhaft und völlig auf die Bibel, auf die ganze Bibel, nicht formell (principmäßig) nur, sondern auch und vor Allem materiell (in der That — im lebendigen Festhalten des Kerns und Sterns der Schrift, **Christus** —) gegründet, und, da nur **Luther** unter den „Reformatoren" durchaus gar nicht seine, sondern lediglich Gottes Ehre suchte, wahrhaft und ganz schon in ihrem Ursprunge rein, stellt dieselbe uns dar, soweit sie zumal (nicht blos nicht von sich selbst abgefallen ist [17]), sondern auch) die Kindheit überschritten und ein christlich confessionelles Mannesalter erreicht hat [18]), wie im Bekenntnisse ideale Reinheit der Lehre, in einem Grade, der sonst nie und nirgends nach den Aposteln in der christlichen Kirche sichtbar geworden war, so im Cultus eine Herr-

---

15) Seitdem die reformirte Kirche evangelisch-reformirte genannt wurde; vergl. S. 5. Anmerk. 4.

16) Der **Name** „lutherische Kirche" ist analog dem der Israeliten, Juden, Waldenser ꝛc. Die Kirche besteht ja in Personen, und zur lebendigen und dauernden Charakterisirung einer Kirche kommt es daher nicht sowohl auf abstracte, dem Mißbrauche unterworfene Namen, als vielmehr darauf an, die Personen zu kennen, die, — nicht in ihrer menschlichen, nie ganz reinen Eigenthümlichkeit, sondern — **in ihrem Glauben** ihr gewissermaßen als Normalpersonen gelten. (Ohne diese persönliche Beziehung würde die lutherische — evangelisch-lutherische, lutherisch-apostolische — Kirche unter den seit der Reformation bestehenden am bezeichnendsten „die rechtgläubige Kirche" genannt werden.)

17) In Union. S. unten bei diesem §. Anm. 2. u. §. 11. Nr. 3.

18) S. in dieser Beziehung unten (§. 15.) die Differenzen innerhalb der luth. K. hinsichtlich der Concordienformel.

lichkeit und Lauterkeit, die, ein organisches Ganzes — unter steter lebendiger Theilnahme der Gemeine — mit dem Centrum der Predigt des göttlichen Wortes, sich eben so fern hält von kahler dürrgläubiger Verständigkeit, als üppiger abergläubischer Sinnlichkeit, und deren lebendiger und belebender Höhepunkt (das Bedingende und Vermittelnde streng kirchlicher Einheit, nicht im Aeußeren, sondern im Inneren, zu einer einigen nicht irdisch, sondern himmlisch corporativen Gesammtheit in allen Landen) das Sacrament des Leibes und Blutes Christi ist ohne abergläubischen Beisatz und ungläubiges Abthun und Mitteln. Wahrer, lebendiger Glaube in Buße und in demüthiger Stille, die, gerecht eben allein im Glauben und geschirmt allein durchs Wort, unter die mannichfachste äußere Ordnung, so sie nur nicht wider Gott strebte, wahrhaft frei sich willig gebeugt, und künstlichen Organismus bloß äußerlich schützender Verfassung, durch ächt christliches Wesen befriedigt, um die Form darum weniger bekümmert, weder (zu Zeiten selbst allzuwenig) [19]) zu ersehnen und zu ersinnen, noch zu würdigen und zu behaupten verstanden hat, und Haß und Züchtigung aller, auch der feinsten, ungöttlichen Lüge in der Kraft des göttlichen Geistes und aller Fülle menschlicher Gelehrsamkeit, sind ihre ausgezeichnetsten *Χαρίσματα*; und die Menge der überaus trefflichen Liedersammlungen, Erbauungsbücher und Predigtsammlungen aus der Blüthezeit dieser Kirche, in welcher der Psalmen- und Prophetengeist wieder erwacht war, dabei die seelsorgerliche Treue der Verwalter des göttlichen geistlichen Hirtenamtes, die innige, nüchterne, einfältige, keusche Frömmigkeit lutherischen Volks, die geräuschlose Gerechtigkeit und herzliche Gottesfurcht lutherischer Fürsten, der starke, felsenfeste, unbedingte Glaube der Gottesgelehrten an die ganze Bibel und an den ganzen Christus, hat den Charakter der rechtgläubigen Kirche, der Kirche mit reinem Wort und reinem Sacrament bewährt. Wenn es nun doch, inmitten des steten schweren Kampfes, dem die streitende Kirche nicht enthoben werden kann, bei der menschlichen Sündhaftigkeit und Gebrechlichkeit nicht fehlen konnte, daß selbst in der Blüthezeit dieser lutherischen Kirche ein zwiefacher gefährlicher Abweg in der kirchlichen

19) Daher die endliche Verwirrung in der Ansicht und noch mehr in der Praxis über oberste Aufsicht und Regierung der Kirche.

Theologie sich hervorthat, theils der, daß man im unbedingten Festhalten des göttlichen Worts und reiner schriftgemäßer Rechtgläubigkeit die historische Entwickelung der Kirche von jeher mehr als recht zu vergessen anfing, theils der, daß man im gerechten Triumphgefühl über dies reine Wort, das man besaß, die durchdringende Anwendung desselben aufs Leben, das ja freilich hinter der reinen Lehre, wie Heiligung hinter Rechtfertigung, stets zurückbleibt, nicht selten vergaß: so wirkte der reine historische Entwickelungsgang dieser Kirche, der sie, analog den Führungen des Volkes Gottes im alten Bunde, vor allen übrigen christlichen Kirchen auszeichnet, auch hier Buße und Umkehr, wobei es nun nur nicht genug zu beklagen ist, daß die hierzu besonders berufenen Werkzeuge, von menschlicher Einseitigkeit ja ohnehin nicht frei, nicht jedes bei dem ihm angewiesenen Berufe, Calixt bei dem historischen, Spener bei dem praktischen, stehen blieben, sondern auch in das dogmatische und symbolisch-kirchliche Feld übergriffen, dem ihre Kraft und Einsicht nicht gewachsen war. Diese Ueberschreitung göttlichen Berufes fand im tiefsten Grunde schon im Anfange nur statt, wenn auch Anfangs fast unmerkbar, auf Unkosten der reinen festen lutherisch-christlichen Erkenntniß, der alten lauteren lutherischen Rechtgläubigkeit, und Indifferentismus in der Lehre begann von da an immer tiefere Wurzel zu schlagen, der traurige Vorbote traurigerer neuerer und neuester Geschichte [20], doch auch des völligen Endsieges.

Das Bestehn der Kirche, welche allein die ideale Heiligkeit der Lehre und des Sacraments vollkommen festhält, hatte ja dem Feinde des Reichs Gottes von Anbeginn nur ein Aergerniß seyn können. Natürlich also, daß er aufs geschickteste dies Hauptbollwerk gegen sein Reich zu untergraben suchen mußte (vgl. §. 11. Nr. 3.). — Es war aber der ewige Rath Gottes, daß die Pforten der Hölle seine Gemeine nicht überwänden. Die rechtgläubige Kirche, innerlich und äußerlich geschwächt und bis aufs Aeußerste, konnte auch in der schwersten Anfechtung nur innerlich neu erstarken. Alle ihr widerfahrende Züchtigung und Bedrängung muß ihr zur Heilung und Läuterung dienen, damit sie in erneueter wahrhaftiger

20) Ihre genauere genetische Entwickelung von Anfang an s. in meiner Kirchengeschichte 2. u. 3. Aufl. Th. II. §. 200—208.

Gestalt sich aus dem Grabe erhebe, um in dem letzten Davidskampfe gegen den Goliath der widerchristlichen Zeit das göttliche Zeugenamt zu verwalten, und den Pfeiler zu bilden, nach dem Streit, zu dem herrlichen Tempel des ewigen Gottesreichs im Triumphe.

Anmerkung: Herrnhuter, Unirte Lutheraner, Waldenser.

1. An die lutherische Kirche hat lange eine von derselben separirte Gemeinde sich angelehnt, die ihren ersten Ursprung noch aus der Zeit vor der Reformation, von der Gemeine der böhmischen Brüder herleitet. Ein Theil derselben nehmlich, freilich nur ein sehr kleiner, der weder an die lutherische Kirche selbst, noch an die reformirte — wie eines von Beidem früher oder später die Mehrzahl der böhmischen und mährischen Brüder gethan — sich angeschlossen hatte [21], erhielt im Anfange des 18. Jahrh. (1722. 1727), nachdem er schwere Verfolgungen von Seiten der Katholischen im Vaterlande überstanden, landesflüchtig in dem Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (geb. 1700, gest. 1760) einen neuen Berather und Lehrer, der denselben zu einer neuen Gemeinde der erneuerten Brüderkirche oder Gemeinde der Herrnhuter umformte [22]. Diese Brüdergemeine, welche bald sich durch eine Menge vormaliger Glieder anderer christlicher Confessionen, schnell die überwiegende Mehrzahl aller Herrnhuter, verstärkte, bekannte sich wiederholt, freilich immer nur bedingt, und weil ohnehin bloß unter dieser Bedingung Duldung zu erhalten war, zur unveränderten Augsburgischen Confession [23], und bezeugt auch dadurch eine Verwandtschaft mit der lutherischen Kirche, daß sie das Charakteristische des lutherischen Abendmahls im Cultus ziemlich entschieden festhält [24]; ihr sonstiger kirchlicher Charakter ist aber ein von dem lutherischen sehr verschiedener. Der innige Glaube an den

21) Ihr eignes symbolisches Buch gewissermaßen war die Kirchenordnung der böhm. u. mähr. Brüder, wie sie 1616 zu Zerawicz in Mähren auf einer allgemeinen Synode revidirt, aufgezeichnet, und von allen damaligen Aeltesten und Mitältesten aus Böhmen, Mähren und Polen unterschrieben worden war.

22) Mehr hierüber s. in m. Kirchengesch. 2. u. 3. Aufl. II. §. 209.

23) In ähnlich relativer, daß wir nicht sagen illusorischer Weise hat auch 1830, bei Einführung der Union am Jubiläum der A. C., die ganze „evangelische" Kirche Preußens sich zur A. C. bekannt. Vergl. §. 11, 3.

24) Eben darum findet sie ihre Behandlung an dieser Stelle; vergl. jedoch §. 11. Nr. 3.

Versöhnungstod Christi sollte das einzige, nicht aber dogmatische, sondern nur praktische Einheitsband der Gemeinde seyn, und bei dieser Gemeinschaft sollten die eigenthümlich lutherische, reformirte und böhmisch-mährische Kirchenordnung und Lehre in friedlicher, wesentlich indifferenzirter Harmonie neben einander bestehen; schon dies ein wesentlicher, selbst confessioneller Unterschied. Dazu kam aber, um von der Aufnahme mancher offenbaren Extravaganzen des Grafen Zinzendorf als kirchlicher Typen zu schweigen, noch vieles Andere. Die Einbildung der neuen Gemeine, daß sie sei eine Gemeine lauter Erweckter, vorzugsweise vor allen anderen Christengemeinen und unmittelbarer als alle von Jesu Christo geleitet und regiert — weshalb sie denn auch selbst local und bürgerlich von allem Nicht-Herrnhutischen mönchisch sich ausschied —; ferner all das Willkührliche in der Verfassung und im Cultus: die Ueberschätzung des Aeußerlichen auf Unkosten des Inneren im Allgemeinen, der Mißbrauch des Looses, die schwärmerische Spielerei mit erloosten vereinzelten Schriftstellen u. A. im Einzelnen, wobei man aber auch andererseits keinesweges mannichfach Wohlgeordnetes in Seelsorge und Verfassung und insbesondere manches das christliche Gefühl tief ansprechende Cultusstück übersehen darf; dann freilich auch das ganze Auffassen der Religion als einer Sache im Grunde bloßen (täuschenden) Gefühls; ferner die durchaus untheologische nicht bloß, sondern indifferentistische Geringschätzung der meisten christlichen (auch eigenthümlich lutherischer) Dogmen über dem alleinigen Festhalten an jenem, und nun auch nur einseitig selbst aufgefaßten, zumal dann (fast nur zum Befühlen und Bereden) angewandten praktischen Grunddogma (die Verschmähung des ganzen Christus und des ganzen göttlichen Wortes über der Verliebtheit in ein einzelnes Stück, wenn auch Hauptstück): eine Indifferenz, welche allen möglichen Häresieen den Weg in die Gemeine bahnte, und — nächst dem herrnhutischen Gefühlschristenthum — die eigentliche Mutter der späteren kirchlichen Union ward; die fast entschieden antinomistische kampflose Ruhe der Gemeinglieder in der Gnade, und zwar nun wieder bloß dem Gefühl der Gnade, (welche Ruhe ungereiften Christen eine willkommene Freistätte für eine unbußfertige fleischliche Sicherheit und eine Wurzel der Unlauterkeit des Lebens werden mußte), und ihre unmannhafte Kampfesscheu; dies Alles, ja schon das hochmüthig separatistische Sich-Lostrennen der neuen Gemeine von dem großen, wesentlich reinen Ganzen der lutherischen Kirchengemeinschaft an sich, mußte von Anfang an den einmüthigen ernstesten Widerspruch

der rechtgläubigen lutherischen Thelogen erregen. Erst nach und nach, unter den unglücklichen Kämpfen der lutherischen Kirche gegen den Unglauben, gestaltete sich das Verhältniß vieler der noch am meisten treuen Lutheraner, deren Kraft freilich durch den ungläubigen Zeitgeist geschwächt, und die eines mannhaften Kampfes völlig entwöhnt worden waren, zu der Gemeinde, die in der Zeit des großen Abfalls ein Wort vom Kreuze noch allein bewährt zu haben und laut zu bezeugen schien, und deren erfolgreiche Arbeit zur Bekehrung der Heiden für sie sprach, friedlich, ja innig; und dies war nun allerdings auch mit eine Frucht des rastlosen, besonnenen Wirkens des zweiten Gründers der Gemeine, des Bischofs Aug. Gottlieb Spangenberg (geb. 1704, gest. 1792), der dieselbe von mancherlei Auswüchsen, so weit sie mit ihrem Wesen nur nicht unzertrennlich zusammenhingen, weise und kräftig reinigte, und ihr insonderheit auch eine gelungene Darstellung ihres Lehrbegriffs, hier in ziemlicher, praktischer, Harmonie mit dem lutherischen, in der **Idea fidei fratrum** (Barby 1779) gab, die jedoch symbolisches Ansehen nicht erhalten hat. Mit der inneren Erstarkung evangelisch-lutherischen Kirchen-Glaubens und -Wesens in neuester Zeit aber ist auch auf lutherischer Seite das alte Mißtrauen gegen die Brüdergemeine von neuem erschienen und gestiegen, und es hat sich in den kirchlichen Kämpfen der Gegenwart als vollkommen begründet dargestellt [25]).

2. Was die Herrnhuter-Gemeinde in einem hundertjährigen Bestande anbahnte, hat endlich die neueste kirchliche Geschichte geradezu ausgeführt. In mehreren Ländern hat die lutherische Kirche neuerlich auf Grund herrnhutischer Grundsätze mit der reformirten sich förmlich unirt. Doch haben auch innerhalb dieser Union nicht wenige Lutheraner ihren früheren Glauben und ihre früheren kirchlichen Grundsätze bewahren zu können gemeint oder auch wirklich möglichst bewahrt. Das sind unirte Lutheraner [26]), von der schlechthin unirten Kirche (über die vergl. unten §. 11. Nr. 3) noch allerdings zu unterscheiden.

3. Aehnlich nahe, als die Brüdergemeinde, steht der lutherischen Kirche die andere gleichfalls, und sie in ihrem jetzigen Zustande noch

---

25) Nach einer officiellen Erklärung der Unitäts-Direction vom J. 1837 z. B. sollen entschieden nicht unirte Lutheraner des preußischen Staats an den Erbauungsstunden ihrer Diaspora-Brüder nicht Theil nehmen dürfen.

26) Wir meinen hier natürlich nicht solche Lutheraner, die in unirtem Lande der Union nicht beigetreten sind; das sind ja nicht unirte.

mehr in Wahrheit, aus dem Mittelalter stammende Gemeinde, die der Waldenser. Sie ist in ihrem Behaupten wesentlich biblischer Wahrheit und ihrem Gegensatze gegen ein widerchristisches Papstthum unter allen Verfolgungen des 16. und 17. Jahrhunderts still und muthig beharrt, hat aber in neuerer Zeit, schon in ihrem letzten Glaubensbekenntnisse von 1655, aus Mangel dogmatischer Fixirung ihres Lehrbegriffs und gelehrt theologischer Erkenntniß zugleich eigenthümlich reformirte Irrlehre, wenn gleich theilweise unbewußt, in ihren Lehrbegriff aufgenommen, und überhaupt der reformirten Kirche immer enger sich angeschlossen [27]). Ohne Zweifel ist dies mit eine Ursach gewesen, daß ihr früherer patriarchalischer Sinn in Lauheit und halbgläubige Mattigkeit immer mehr umgeschlagen ist. Die ganze Waldenserkirche besteht jetzt noch in 15 armen Gemeinden von zusammen etwa 20000 Seelen, welche 3 Piemontesische Thäler bewohnen, und manchen ausgewanderten Gemeinden, vorzüglich im Würtembergischen [28]).

§. 11.

Kirchlicher Spiritualismus und Idealismus in der reformirten Kirche und mancherlei Secten, sowie (vorwaltend) in der neuesten kirchlichen Union.

1. Unter denjenigen Kirchenpartheien, welche sämmtlich dem mächtigen Wirken Luthers eigentlich auch ihre Entstehung und Ausbildung verdanken, auf der geraden Linie einer unbedingten (nicht formalen nur, sondern materialen) Beugung unter das göttliche Wort aber nicht mit ihm stehen geblieben sind, sondern sich im Gegensatz gegen eine verderbte Katholicität, in dadurch erzeugtem Interesse des möglichsten Abreißens alles geschichtlichen Zusammenhangs, mehr oder minder dem anderen Extrem einer subjectiv idealistischen Willkühr zugewandt haben, ist die reformirte Kirche diejenige, welche mit der lutherischen noch die meiste Verwandtschaft hat, im Grunde aber die gefährlichste von allen, weil sie den Irrthum am kräftigsten, am meisten mit Wahrheit versetzt, enthält, und weil alle übrigen eigentlich nur mittelbar oder

---

27) Vergl. §. 11. Nr. 1.

28) Die Schriften über den neueren und neuesten Zustand der Waldenser s. K. G. (2. u. 3. A.) II. §. 211, die Schlußanmerkung.

unmittelbar aus ihr und ihrem Geiste hervorgegangen sind. Eine von der Lutherschen durchaus verschiedene Geistesrichtung war es, welche Zwingli's kirchliche Thätigkeit bedingte. Luther ging aus von dem innersten Centrum, Zwingli von der Peripherie des Christenthums; jenen trieb Glaube, diesen Wissenschaft; und diese Charakterverschiedenheit hat seitdem sich fort und fort in der lutherischen und reformirten Kirche ausgeprägt. Bei Zwingli's rein wissenschaftlichem Streben und seiner einseitigen Verständigkeit war es natürlich und nothwendig, daß in sein Lehrsystem gleich Anfangs ein rationalisirender Keim drang, und der reichbegabte Calvin hüllte in der Folge dieselbe Lehre nur in verfeinerte und verfeinernde Ausdrücke. So bildete sich denn eine Kirchenparthei, welche — bei ihrer strengen formalen Geltendmachung der Auctorität der h. Schrift, die mehrfach selbst einen gesetzlich alttestamentlichen Charakter erzeugte — zwar viele, ja die meisten einzelnen Lehren und Grundsätze mit der lutherischen Kirche theilt, indem sie aber in ihrem tiefsten Grunde Wissenschaft über Glauben stellt, und zugleich alles Leibliche und Leibhaftige verachtet und verwirft, doch durch ein ganz anderes kirchliches Princip, einen gewissen Gnosticismus, bewegt wird, und darum theils jenes Gemeinsame — oft ja ohnehin nur in formaler Strenge ergriffen — nicht mit gleicher Kraft und Lebendigkeit erfaßt, theils mit demselben mancherlei entschieden Falsches in Verbindung setzt. Ein feiner zwar, aber entschiedener Unglaube namentlich in der Lehre vom Abendmahle, der dasselbe nur in eine Art von Todtenopfer verwandelt, die Gemeine der reellen communicativen Gemeinschaft mit dem lebendigen persönlichen Christus beraubt, und consequent durchgebildet auch auf wiedertäuferische Grundsätze führen muß, — ein grober Nestorianischer Irrthum in der Lehre von der Person Christi, der die wahre gottmenschliche Wirksamkeit und darum auch das wahre gottmenschliche Wesen Christi im Grunde aufhebt, und also mit dem apostolisch-Johanneischen Schibboleth in der Glaubensprüfung in Widerspruch geräth, — ein durch dies beides erzeugter oder geförderter, das Ganze des Lehrsystems durchdringender Spiritualismus und eine den ganzen Cultus bestimmende subjectivisch einseitige Verständigkeit, so wie auch eine bis zu Gottlosigkeit und stoischem Fatalismus systematisch in hochmüthiger Vernunftconsequenz gesteigerte Prädestinationslehre, richtete zwischen der luthe-

rischen und reformirten Kirche eine feste Scheidewand auch im Einzelnen auf. Weil diesemzufolge der reformirte Lehrbegriff nicht eine so unbedingte Darangabe des ganzen alten Menschen fordert, sondern dem natürlichen Menschen mehr zusagt, als die ideale Heiligkeit des lutherischen, und weil sodann allerdings auch der Calvinismus bei aller materiellen tief liegenden Verderbniß doch manche äußerliche formelle Vorzüge (im Einzelnen, auf Grund einer scheinbar strengeren, formelleren Schriftanwendung, in Kirchenverfassung ꝛc.) darzubieten schien: so faßte freilich die reformirte Kirche, die ohnehin fast allenthalben — auch die Ordnungen Gottes nicht gleich der lutherischen ehrend, weil Gott selbst nicht gleicherweise — das Religiöse mit politischer unreiner Zuthat versetzt darstellt, im Laufe der Zeit immer mehr und fester auch innerhalb der lutherischen Kirche (in einer schon frühzeitig selbst innerhalb der luth. Kirche hervorgetretenen, zum Calvinismus abschüssigen Richtung derselben) Wurzel [29]), und sie droht derselben zuletzt die äußerste Gefahr; am Ende aber kann doch nur die volle Wahrheit siegen. Uebrigens fehlt es der reformirten Kirche selbst an einer wahren, positiven confessionellen Einheit [30]), und sie ist darum auch in mehrere Partheien und Particularkirchen zerfallen — welche zum Theil selbst mit den einzelnen, durch ein eigenthümliches Bekenntniß und vielfache innere und äußere Eigenthümlichkeit von einander gesonderten reformirten Landeskirchen coincidiren —, die nur durch das gemeinsame Regiren der vollen lutherischen Wahrheit zusammengehalten werden: als hinsichtlich der Verfassung in Presbyterianer, Episcopalen, Independenten [31]) ꝛc., hinsichtlich der Lehre in streng Calvinistische, wie die Holländer (ursprünglich wenigstens), Schot-

29) Wenn gleich der den Völkern meist unbewußt durch falsche Leiter wieder genommene Segen der reinen Lehre nie ganz selbst den Abgefallenen wieder schwand.

30) Nicht eine einzige symbolische Schrift (wie die unveränderte Augsburgische Confession ꝛc. alle Lutheraner) erkennen alle reformirte Kirchen gemeinschaftlich an. Weil sie nur im Geiste, nicht im Leibe Christi ihre Einheit haben wollen, so giebt es so viele besondere reformirte Confessionen, als es Staaten giebt, in denen die reformirte Kirche sich festsetzte. Vergl. §. 19.

31) Die letzteren behaupten die völlige Unabhängigkeit aller einzelnen Gemeinen, zugleich mit der völligen Abhängigkeit ihrer Geistlichen von der Willkühr der Gemeinen.

ten und Franzosen, und in lax Calvinistische oder Zwinglische, wie die Engländer, Deutschen u. s. w., je wieder mit mannichfachen Modificationen [32]).

In der neueren Zeit, seit den Bußpredigten eines Wesley und Whitfield, der Stifter der englischen und nordamerikanischen Methodistenparthei um die Mitte des 18. Jahrhunderts, ist in einem bedeutenden Theile der reformirten Kirche, welche die kirchliche Verwüstung neuerer Zeit weniger betroffen, weniger zu betreffen Ursach gehabt hatte (vergl. §. 10. Ende und unten Nr. 3.), und durch denselben auch weiter in der Christenheit, im Gegensatz gegen einen groben Unglauben ein regeres christliches Leben, als je in dieser Kirche, erwacht. Dasselbe erscheint als ein Leben, in seinem methodistischen Ursprunge nicht eben durch die eigenthümlich reformirten Irrlehren bedingt, sondern von vorwaltend praktischem Charakter, nach welchem es auch den Missions- und Bibeleifer der neuesten Zeit angefacht hat, freilich aber dennoch objectiv schwach, so lange es nur eben so allgemein christlich seyn will (mit Ausmerzung alles confessionell Geschiedenen), und diese seine Schwäche und Schwächlichkeit noch nicht erkennt, ja seinem tiefsten Wesen nach bei den Meisten schwerlich viel mehr als exaltirtes Gefühl, so lange es der reinen sacramentlichen Haltung entbehrt oder sie gar verwirft. Der Anfangspunkt einer schönen Zeit, wenn es von einer Klarheit zur anderen, von einer Kraft zur anderen fortschritte, ist es als der Anfangspunkt einer höchst gefährlichen Zeit zu betrachten, wenn es, ohne jene Selbsterkenntniß, auf dem Standpunkte, der nur als Durchgangspunkt von wahrem, bleibendem Segen seyn kann, sich festbauete, ja wohl selbst gegen männlichere Weise in entschiedenem Gegensatze aufträte.

Nächst der Methodistenparthei, die noch zur reformirten Kirche selbst gehört, (und der schon oben nach §. 10. Anmerk. 3. erwähnten neueren Waldenserkirche, die gegenwärtig nur ein eigenthümliches Annex zur reformirten Kirche bildet), schließen sich am engsten an die reformirte Kirche an die Arminianer oder Remon-

32) Am nächsten unter allen reformirten Kirchenpartheien steht der lutherischen Kirche in mehrfacher (doctrineller, wie ritueller) Beziehung die anglicanische Episcopalkirche, die deshalb auch wohl als die Ecclesia lutheranizans bezeichnet wird.

stranten in Holland[33]). Diese Kirchenparthei entstand seit dem Anfange des 17. Jahrhunderts innerhalb der reformirten Kirche zunächst im semipelagianischen Gegensatze gegen die starre Calvinische Prädestinationslehre durch Jacob Arminius, gest. 1609. Sie ward durch die Dordrechter Synode 1618 und 1619 aus der reformirten Kirche ausgeschlossen, und bildete nun ihren Lehrbegriff immer freier und ungehemmter aus. Schon die ersten Arminianischen Lehrer, ein Episcopius und Grotius, hatten außer in der Lehre von der Gnade[34]) auch in manchen anderen Lehren eigenthümliche, und zwar rationalisirende Meinungen geäußert; diese, am meisten immer entschiedenerer Pelagianismus, fanden in der Folge unter ihnen immer allgemeineren und ausgedehnteren Eingang, und nach und nach, weil die Parthei keine eigentlich symbolischen Schriften gelten lassen wollte, und schon jeden als Glied ihrer Gemeinschaft anerkannte, der, frei „von Götzendienste, von einem ärgerlichen Leben und von Intoleranz," die h. Schrift — besonders das Neue Testament —, wie er sie auch deuten möge, für die einige Richtschnur des Glaubens und Lebens erklärte, mochte er im Einzelnen glauben und lehren, was er wollte, schwanden alle positiven christlichen Lehren, als Probleme weder behauptet, noch bestritten, fast ganz aus der Arminianischen Kirchengemeinschaft. Die Parthei, die übrigens als geschlossene Parthei immer mehr zusammenschmilzt, stellt in ihrer historischen Entwickelung vollständig ausgeprägt den Abweg dar, auf welchen alle Theile der reformirten Kirche durch den ursprünglich innwohnenden rationalisirenden Keim gar leicht geführt werden müssen, sobald sie nur in irgend einem Punkte die ihnen überhaupt übrige confessionelle Strenge entschieden fahren gelassen haben; ein Abweg, auf welchen z. B. das große Ganze der schweizerischen und deutschen reformirten Kirche längst gerathen ist. — Noch weiter, als die Remonstranten überhaupt, selbst bis zur Verwerfung des ganzen christlichen Predigtamts, trieb die Glaubens- und Lehrfreiheit eine Secte,

33) Außerdem nur noch in Friedrichsstadt.

34) Die in der s. g. Remonstranz von 1610 als erstes gemeinsames Arminianisches Bekenntniß aufgestellten 5 Sätze pelagianisirten nur erst leise, wurden aber ohne weitere Abweichungen vom reformirt-kirchlichen Lehrbegriffe später auch nur von einem geringen Theile der Remonstranten, den s. g. Quinquearticulares, behauptet.

die von ihnen in der Zeit ihrer holländischen Bedrückung, zwischen 1619 und 1630, sich abgesondert hatte, die der Collegianten oder Rhynsburger, die aber in der neuesten Zeit ausgestorben ist.

2. Nicht, wenigstens nicht alle, in gleich unmittelbarem Zusammenhange mit der reformirten Kirche, aber alle doch in entschiedener größerer oder geringerer ursprünglicher Abhängigkeit von dem Geiste derselben, stehen nun noch manche andere kleinere Kirchenpartheien oder vielmehr Secten, welche, bei vielfachem sonstigen Auseinandergehen zusammengehalten, wie die einzelnen Theile jener Kirche, nur weiter ab von der reinen Wahrheit und im ganz extremen Gegensatze gegen Katholicismus (Ultras der reformirten Kirche), durch mindestens Ein gemeinsames Centrum falscher Subjectivität [35]), in (spiritualistischer) subjectiver Willkühr alle mehr oder weniger, in einzelnen Irrlehren oder in ihrem ganzen Lehrsystem, offen Grundsätze aussprechen, die dem Wesen des uralten apostolischen Christenthums und der wahren christlichen Kirche von jeher unverdeckt und geradezu widerstreiten. Hiezu gehören vornehmlich:

a. Die Antitrinitarier oder Unitarier, deren Haupttheil die Socinianer bilden. Die Parthei, deren Opposition gegen den gesammten kirchlichen Lehrbegriff von der Opposition gegen die Lehre von dem dreieinigen Gott und von der wahren Gottheit Christi und ihre mächtigen Einflüsse ausging, stammt schon aus dem so vielfach und tief bewegten Reformationszeitalter, in welchem so manche wissenschaftlich gebildete Männer, besonders in Italien, dann, durch Analogie der Principien geleitet, in der Schweiz, endlich in Polen und Siebenbürgen, durch die religiöse Bewegung der Zeit aufgeregt, nicht Demuth und Selbstverleugnung genug hatten, mit Luther unter das göttliche Wort sich unbedingt zu beugen, sondern lieber den Keim der subjectiven Willkühr aus der reformirten Kirche in sich aufnahmen, diesen nun aber nicht, wie Calvin, in seinen gröberen Ausbrüchen dämpften und mannichfach beschränkten, sondern, sei es in irregeleiteter Forschung, sei es aus hochmüthiger Neuerungssucht, ihm mehr oder

35) In der Irrlehre vom Abendmahle sind sie alle ziemlich eins, nicht in gleichem Maaße aber in der minder consequent behandelten von der Taufe.

minder den Zügel schießen ließen, und darum durch und durch häretische Kirchenpartheien begründeten. Von Allen die Ausgezeichnetsten unter diesen Männern sind: Michael Servetus, der Originellste unter ihnen, der 1553 in Genf[36]) als Ketzer verbrannt wurde, und vorzüglich die beiden Rechtsgelehrten, Lälius Socinus aus Siena, geb. 1525, gest. 1562 zu Zürich, und sein kräftiger Neffe Faustus Socinus, geb. 1539, gest. 1604, der das System seines Oheims in eine bestimmtere Form brachte und publicirte, der eigentliche Stifter der socinianischen Parthei. Er lebte zuerst in Italien und der Schweiz, ward aber 1578 zur Schlichtung eines unitarischen Streits nach Siebenbürgen berufen, woselbst seit einigen Jahrzehenden durch italienische Flüchtlinge, hauptsächlich den Piemonteser Ge. Blandrata, antitrinitarische Grundsätze Eingang und viele Geltung gewonnen hatten. Bei dieser Veranlassung kam Socin auch nach Polen, woselbst auf ähnliche Weise der Unitarismus eingeschlichen war, und wo 1563 und 1565 auf den Synoden zu Pinczow und Petrikow sich die polnischen Antitrinitarier förmlich von den übrigen christlichen Gemeinden getrennt, und bald darauf die Stadt Rakau eingeräumt erhalten hatten. Zwar verweigerte nun jetzt 1580 eine Synode zu Rakau dem Socin um einiger Lehrdifferenzen willen die Aufnahme in ihre unitarische Gemeinschaft. Socin aber fuhr fort, in Polen zu wirken, und bald siegte sein überlegener Geist. Die polnischen Unitarier nahmen von ihm Namen, zusammenhängende Verfassung und consequenten Lehrbegriff an; und er ward denn so eigentlicher Begründer der polnischen Kirchenparthei, welche als die Parthei der Socinianer, mit rationalistischer Verwerfung der Lehre von dem dreieinigen Gott (insbesondere der Gottheit Christi), in einem pelagianischen Interesse, das als die eigentliche Wurzel, das eigentlich materielle Princip des Socinianismus zu bezeichnen ist, auch fast alle anderen wesentlichen Lehren des Christenthums, wenn gleich auch sie dabei noch immer an einem historischen Christenthum festhalten wollte und festhielt[37]), verwarf oder eigen-

36) Calvin war um so strenger in Abwehrung dergleichen rationalistischer Keime von der reformirten Kirche, je weniger er sichs verhehlen konnte, daß gerade sie für ihre Aufnahme am empfänglichsten sei.

37) Ebendeshalb hat der Pelagianische, antitrinitarische, rationalistische (mit Einem Worte ebionitische) Sauerteig des eigentlichen Socinianismus noch

thümlich entstellte und verdarb. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts erreichten die socinianischen Gemeinden in Polen und die ihnen nahe verwandten unitarischen in Siebenbürgen ihre höchste Blüthe. 1658 aber wurden die Socinianer aus Polen vertrieben, und seitdem haben unitarische oder unitarisch-socinianische Gemeinden sich nur besonders in Siebenbürgen, an einigen Orten Englands und — seit dem Anfange des 19. Jahrh. — (fortschreitend) in Nordamerika [38]) erhalten; die socinianische Theologie aber hat auf die Umgestaltung der protestantischen einen eben so wichtigen, als traurigen historischen Einfluß gewonnen.

b. Die Wiedertäufer. Diese Parthei, welche der äußerlichen Gestalt nach vornehmlich durch Bekämpfung und Verwerfung der Kindertaufe sich auszeichnet, deren ganze Richtung auf das Subjective aber, streng entwickelt, einen mit dem historischen Christenthum unvereinbaren totalen schwärmerischen Mysticismus einschließt, auch zum Theil in der That schon geschichtlich dargestellt hat, stammt her von der schwärmerischen Wiedertäufersecte im Reformationszeitalter, welche, äußerlich durch die reformatorischen Ereignisse angeregt, innerlich die frühste reformatorische Subjectivität schon gleich Anfangs auf die äußerste Spitze getrieben hatte, ward aber später, nach schwerem äußeren Mißgeschick derselben, einer Folge noch schwererer innerer Ausartung, durch Menno Simons in Holland, geb. 1505, gest. 1561, in die Parthei der Mennoniten heilsam umgestaltet, und erhielt durch ihn einen bestimmten Lehrbegriff, der sich besonders durch eine mehr praktische Fassung der christlichen Dogmen und Vermeidung metaphysischer Bestimmungen auszeichnen sollte [39]), und außerdem im Einzelnen und Positiven von dem kirchlich reformirten Lehrbegriffe nur durch entschiedene Verwerfung der Kindertaufe, durch subjectivisch-separatistische Auffassung der Kirche

---

bei weitem nicht in dem Maaße, als der neuere Rationalismus, die ganze Masse des Lehrbegriffs verdorben, weil Socin bei seinem immer noch restirenden Respect vor der göttlichen Offenbarung überhaupt, vor manchen wichtigen einzelnen biblisch-christlichen Wahrheiten und vor seinem eignen Gewissen, es nicht über sich gewinnen konnte, in rücksichtsloser Consequenz dem unheiligen Zuge zu folgen.

38) Der nordamerikanische Unitarismus der consequenteste und schaamloseste.

39) Doch verfuhr Menno hierbei auch nicht einmal consequent, wie seine Lieblingslehre von der überirdischen Natur der Menschheit Christi bezeugt.

(analog dem Eigenthümlichen der mennonitischen Rechtfertigungslehre), als einer Gemeinde von lauter wahren Heiligen, und durch ein demgemäßes und vermeintlich schriftgetreuestes Verbot des Kriegsdienstes, der Uebernahme obrigkeitlicher Aemter und des Eides, sich wesentlich unterschied. In einer Divergenz der Ansichten über die Strenge der Kirchenzucht theilten sich die Mennoniten oder Taufgesinnten sehr frühzeitig in zwei Partheien, die strengere der Feinen und die laxere der Groben, und später, 1664, unter dem Einflusse des Arminianismus, zerfielen auch die Letzteren wieder in zwei große Theile, indem die einen mit Menno Simons die Lehre von der absoluten Prädestination behaupteten, die Anderen, mit den Remonstranten, jedes feste Glaubensbekenntniß als Menschensatzung verwerfend, von dem mennonitisch rechtgläubigen Lehrbegriffe sich mehr und mehr zum Arminianismus und Socinianismus hinneigten. In der letzteren Parthei ist seit 1800 die erstere gänzlich auf- und untergegangen, und alle groben Taufgesinnten, während die nur noch wenigen Feinen im Wesentlichen ihre alte Lehre, Sitte und Zucht beibehalten haben, sind nun stolz darauf, eine unbegrenzte Freiheit im Lehren und Glauben zu besitzen, wobei sie, außer der Verwerfung des Eides und der Kindertaufe gar keine unterscheidende Lehre mehr behauptend, jetzt auch Annahme obrigkeitlicher Aemter und Kriegsdienst gestatten, und versinken immer tiefer in groben Unglauben. — Nicht in unmittelbarer Verbindung mit allen diesen mennonitischen Taufgesinnten hat sich gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts aus und gewissermaßen in der reformirten Kirche selbst eine eigne Parthei von Wiedertäufern gebildet, welche nur in Hinsicht der allgemeinen Richtung auf das Subjective und der Verwerfung der Kindertaufe mit den Mennoniten übereinstimmt, ohne ihre sonstigen Eigenthümlichkeiten und Grundsätze aufgenommen zu haben, die aus den Independenten hervorgegangene Parthei der englischen und nordamerikanischen Baptisten, welche seit dem Ende des 17. Jahrhunderts sich in zwei Hauptheile, einen Calvinisch und einen Arminianisch gesinnten, theilten. Die baptistischen Gemeinden sind noch fortwährend, hauptsächlich in Amerika, im Wachsthum begriffen; ja ihre Grundsätze, die reformirte Kirche bei deren Beschränkung subjectiv rationalisirender Einseitigkeit fast nur auf das eine der beiden Sacramente augenscheinlich an Consequenz übertreffend, finden auch auf

dem europäischen Continent in der reformirten Kirche und unter allen reformirt Gesinnten immer lauteren und verbreiteteren Anklang.

c. Die Quäker. Diese Secte, gestiftet in England um 1649 durch Georg Fox (gest. 1691), und äußerlich gefördert sodann, durch ihre Verpflanzung nach Nordamerika insbesondere, vornehmlich durch William Penn (gest. 1718), hat einen solchen subjectiven idealistischen Mysticismus, wie ihn die Richtung der Wiedertäufer nur erst theilweise historisch darstellt, offen als ihr vorgebliches Christenthum ausgesprochen. Sie erhebt demzufolge, in aufrichtigem tiefen Respect vor dem innerlichen Charakter des Christenthums, über dem Inneren aber das Aeußere nun völlig verachtend, und dabei dann die inneren Eingebungen des göttlichen und des eignen Geistes nothwendig vermengend, das s. g. innere Wort Gottes, den Christus in uns, auf dessen Belebung ihr Alles ankommt, d. h. die, wenn auch noch so innig unter dem unwillkührlichen Einflusse des äußeren Wortes Gottes von wahrhaft göttlicher Erfahrung durchdrungene, doch im Einzelnen mehr oder minder aus Geist und Fleisch (Offenbarung und natürlicher Vernunft) gemischte Stimme in ihrem Inneren, über alle positive Religion, über alles äußerlich geoffenbarte Wort, das sie, wenn auch nicht verwirft, ja vielmehr factisch mannichfach anerkennt, doch nicht zu würdigen weiß; und dieser Richtung gemäß hat die Parthei weder eine bestimmte Glaubenslehre, noch einen Lehrstand, weder äußerlichen Cultus überhaupt, noch selbst Sacramente insonderheit. Nur erst in der neuesten Zeit, im Gegensatz gegen eine kleinere amerikanisch quäkerische Parthei des Elias Hicks, welche, noch consequenter die idealistisch quäkerischen Grundsätze durchführend, das äußere Wort Gottes ganz verwirft und die wesentlichsten christlichen Lehren geradezu leugnet, hat sie im Allgemeinen, wie im Besonderen, an das äußerlich geoffenbarte Wort sich ausdrücklicher anzuschließen begonnen. Im öffentlichen Leben unterscheiden sich die strengeren Quäker durch Weigerung des Eides, des Kriegsdienstes und der Uebernahme obrigkeitlicher Aemter, sowie durch Vermeidung aller weltlichen Vergnügungen, alles Dienstes der Mode und aller Ehrenbezeigungen gegen jedermann. Die ganze Parthei hat im Grunde nur dieselben mystischen Grundsätze

consequenter ausgebildet, die schon zu Luthers Zeit Caspar Schwenkfeld (gest. 1561) ausgesprochen hatte, und welche auch die noch nicht ganz ausgestorbene Parthei von Schwenkfeldianern geltend macht.

d. Die Swedenborgianer. Diese Parthei, aus der lutherischen Kirche hervorgegangen, aber mit Verleugnung und Verwerfung des charakteristisch Lutherischen und Adoption des charakteristisch Reformirten, gestiftet (1770) durch Immanuel von Swedenborg (geb. 1688, gest. 1772), aber erst nach des Stifters Tode als kirchliche Parthei zunächst (1783. 1787) in Schweden und England, dann auch in Süddeutschland und Nordamerika hervorgetreten, doch erst neuerlich, seit sie zumal auf förmlicher Trennung ihrer Glieder von der herrschenden protestantischen Kirche nicht mehr durchgängig besteht, wirklich recht bedeutend, hat aus der Ueberzeugung ihres ausgezeichneten Begründers von seiner göttlichen Legitimation, aus seinen idealistisch verflüchtigten apokalyptischen, insbesondere chiliastischen Lieblingsgedanken, aus seiner eifrigen Polemik gegen die lutherische Lehre von der Rechtfertigung und die uralte Kirchenlehre von der Dreieinigkeit, und aus seinem phantastischen Streben, die Idee von einer innigen, offen sichtlichen Verbindung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt durchzuführen, sich kühn auf Grund seiner Schriften herausgebildet. Sie geht darauf aus, bei einem gewissen Festhalten am historischen Evangelium, doch auf entschieden pelagianisirendem Grunde, an die Stelle der alten moralischen und realen christlichen Religionserkenntniß eine ästhetische und symbolische, mit mancherlei Lieblingsmeinungen einer halbchristlichen Zeit (Magnetismus, Somnambulismus u. dergl.) verbunden, zu setzen, wobei sie natürlich allen eigenthümlich christlichen Lehren, indem sie dieselben in einer gefälligen idealistischen Theosophie symbolisirt, den eigentlichen kernhaften Mittelpunkt nimmt, und eine Menge einzelner vermeintlich allzu ungeistiger christlicher Lehren, wie — außer den Lehren von den drei Personen in Gott und von der Rechtfertigung und Heiligung allein durch den Glauben — die Lehre von der Erbsünde, von dem Zorne Gottes, von der Erlösung durch den Tod Jesu Christi, von der stellvertretenden Genugthuung, von der Wiedergeburt in der Taufe, von der leiblichen Gegenwart Christi im

Abendmahl, von der Auferstehung des Leibes, von der sichtbaren Wiederkunft des HErrn, von den Engeln als höheren eigenthümlichen Geistern und der Existenz eines eigentlichen Teufels, geradezu verdirbt und verwirft; und sie hat ihre Zeit und deren Christenthum nicht ganz übel verstanden, wenn sie sich als die Neue Kirche bezeichnet, von der sie erwartet, daß sie alle übrigen Kirchen seiner Zeit in sich aufnehmen werde.

3. Alle diese vielgestalteten Irrthümer und Schwächen konnten die in sich abgeschlossene Eine rein kirchliche Wahrheit nur wenig gefährden, so lange sie einzeln und gesondert sich ihr entgegenstellten; anders aber wurde es, als sie es mehr und mehr vereinigt thaten, und dabei die rechtgläubige Kirche ihre Abgeschlossenheit nicht mehr behauptete. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts nehmlich, seitdem ein plumper, nackter Unglaube allem nur irgend Christlichen offen entgegentrat, und der, wenn in allen Confessionen, so am allermeisten gerade in der lutherischen Kirche[40]) nothwendige Kampf gegen denselben alle specielleren confessionellen Unterschiede leicht übersehen ließ und indifferenzirte, schmolzen jene, und schmolzen überhaupt alle confessionellen Irrthümer und Schwächen zugleich mit dem allen Confessionen etwa noch gemeinsamen christlichen Element, je mehr und mehr in einander zusammen, und die durch sie repräsentirten Richtungen, als Ausdrücke eines matten, halbgläubigen Christenthums, einzeln oder insgesammt, griffen jetzt, dem erschlaffenden und lähmenden frivolsten Unglauben gegenüber, auch in dem bei weitem größten Theile der lutherischen Kirche selbst immer drohender um sich. So führte denn die ganze Zeit — und auch der pietistisch, herrnhutisch und methodistisch gefärbte neue Glaube des 19. Jahrhunderts, eben auch nur ein Gegensatz gegen groben Unglauben, und in seinem zeitlichen Element ein Product jener Factoren, war ja zum Widerstande natürlich nicht fähig — die Kirche einem höchst gefährlichen Zustande entgegen: einem Zustande, in welchem Alles, was christlichen Schein und Klang hat,

---

40) Vergl. Röm. 2, 9. 10. — Der Unglaube brach am verwüstendsten über die Kirche ein, wo des Glaubens eigentlicher Sitz war; das Feuer wüthet am verheerendsten, wo es das Meiste zum Verzehren vorfindet; der Mörder schlägt Haupt oder Herz, nicht Extremitäten.

einmüthige Geltung haben dürfte, nur nicht die ideale Heiligkeit christlicher Lehre mit ihrer unbedingten Beugung unter das göttliche ganze Wort, in welchem der Name Christus und ein wesenloses Spiegelbild des lebendigen Christus[41]) Alles einete, wenn nur der wahre, leibhaftig-persönliche, ungetheilt ganze Christus selbst nicht mehr hemmend im Wege stünde. Die täuschend christliche Idee zu einer solchen Einigung war besonders durch den indifferentistischen Gefühlsgeist der Herrnhutergemeinde ins Leben geführt worden; sie konnte aber so lange nicht wahrhaft realisirt werden, so lange mit den Altären, die das heilige Wehr der rechtgläubigen Kirche gegen allen, auch den feinsten und verstecktesten Unglauben noch öffentlich kirchlich bewahrten, die lutherische Kirche noch äußerlich unversehrt bestand. Das Gerade, und nur das Gerade hemmt ja, zerschneidend, wie rein vermittelnd, die Vereinigung des Ungeraden, die Eine wahre gerade Linie den confusen Zusammenfluß der krummen Extreme, nur reines Wort und Sacrament die Verschmelzung alles Aberglaubens und Unglaubens. Sie, die lutherische Kirche, hatte daher der Feind des göttlichen Reichs zuvörderst eben durch auswärts erzeugten Un- und Irrglauben innerlich zu zerrütten suchen müssen, um sodann sie auch äußerlich zu neutralisiren; und dies Letztere ward nun durch die neuesten Unionsbestrebungen, durch die hervorgetretene Union zwischen der reformirten und lutherischen Kirche, in der That zu vollführen begonnen: eine Union, die seit Jahrhunderten von der reformirten Kirche vergeblich versucht worden war, die aber allerdings ebensosehr dem herrschenden Geiste — dem ungläubigen, wie dem modern gläubigen — der ganzen neuesten Zeit gemäß ist, als sie an der Bibel-

---

41) Ἀντίχριστος. — („Antichristenthum ist nicht Heidenthum, sondern, wie der Name zeigt, auch ein Christenthum, aber in negativer Art, so daß alle Kräfte desselben, statt mit Christo zu seyn, wider ihn sind; es ist folglich zwar der Form nach ebenfalls christlich, dem Inhalte nach aber mehr als heidnisch. Mit Einem Worte, es ist der Begriff des Christenthums, der sich selbst zum Inhalte setzt. Der persönliche Antichrist muß daher zu gleicher Zeit den größten Schein und die größte Entleerung von Christo darstellen, und alle ihn vorbereitende Unternehmungen sind um so antichristischer, als sie den möglichst tiefen Unglauben mit möglichst großem Scheine des Glaubens zu vereinigen wissen.")

festigkeit und Glaubenstiefe, an der Geisterprüfungsgabe und Glaubenskraft, an dem Glaubensmuthe und der für das reine Bekenntniß Alles zu leiden willigen Selbstverleugnung der älteren lutherischen Kirche gescheitert war, als sie seit Luther von allen großen Lehrern der lutherischen Kirche bis in die Mitte des 18. Jahrh., mit Wort und That, von Vielen (Joh. Arndt, Paul Gerhard rc.) mit fröhlicher Darangabe von Amt und Brod, aufs allerentschiedenste war widerrathen worden. Auf diese Weise ist denn in der neuesten Zeit in vielen früher reformirten oder lutherischen oder gemischt protestantischen deutschen Ländern [42]) (im Preußischen namentlich [43]), im Nassauischen, in Rheinbaiern [44]), im Badischen, Hessischen, Weimarischen [45]), Würtembergischen [46]), Anhalt-Bernburgischen rc.) zu allen anderen in diesem §. erwähnten Kirchenpartheien oder aus ihnen vielmehr noch eine große gewissermaßen neue hinzugekommen, die unirte Kirche, welche bei all ihrer verschiedenen Gestaltung in einzelnen Ländern allenthalben das Gemeinsame theilt, daß sie — wo sie wirklich besteht in ihrer ungeschwächt normalen Gestalt [47]) — die lutherische Kirche, deren Namen selbst sie dann als einen Sectennamen betrachtet, gründlich, wenn auch aufs feinste neutralisirt [48]), ja in eine we-

---

42) Und nicht bloß in deutschen; durch Cabinetsbefehl auch in den niederländischen überseeischen Colonieen, ja bei Veranlassung der Genfer „Reformations"-Jubelfeier 1835 im Grunde schon in der ganzen „protestantischen" Welt.

43) Hier jedoch theils von jeher unter vielfachem Widerspruch innerlich oder auch zugleich äußerlich Nicht-Unirter, theils auch neuerlichst mit heilsamen Modificationen.

44) Hier ursprünglich am grellsten unter vorwaltendem Einflusse eines groben Rationalismus.

45) Hier noch nicht in aller Form.

46) Hier mit beschränkter Duldung Nicht-Unirter.

47) Wie dieselbe allerdings, zum wahren Heil der Kirche, nicht allerwärts noch gilt, ja neuerdings local selbst je mehr und mehr (mit entschiedener und immer entschiedenerer Gestattung rein lutherischer — oder andererseits reformirter — Lehre, Bekenntnisses und Gottesdienstes) auf richtigeren Pfad zurück zu lenken scheint.

48) Um mehr äußerliche Argumente hier zu übergehen, hergenommen aus der Verschiedenheit der administrativen Maximen, des (gesonderten oder ver-

sentlich reformirte, nur ungleich willkührlicher und laxer glaubende

---

schmolzenen) Kirchenregiments, der Verfassung überhaupt (in völliger Coincidenz von Kirche und Staat) rc., so resultirt das oben Behauptete schon aus drei mehr innerlichen Punkten, wie sie namentlich bei Begründung einer am vornehmsten repräsentirenden unirten Landeskirche (die allerdings in der Gegenwart einer das reine Ergebniß geschichtlicher Entwickelung respectirenden Gestalt sich wieder mehr zuzuwenden scheint) Geltung erhalten hatten. Diese Punkte, axiomatisch allgemein gefaßt, sind folgende:

1. Die unirte Kirche — als solche (in ihrer ungeschwächt normalen Gestalt) — hat andere Lehre, als die lutherische. Während nehmlich letztere von jeher ein besonderes Gewicht auf diejenigen ihrer Lehren gelegt hat, welche ihren eigenthümlichen unterscheidenden Charakter bilden, auf die Lehre von der Gegenwart des wahren Leibes und Blutes des HErrn im h. Abendmahle, auf die Lehre von der wahren und vollwirksamen Gottmenschheit Christi als des zweiten Adam rc., erklärt die erstere die Unterscheidslehren der lutherischen und reformirten Kirche für kirchlich gleichgültig, so daß man beim Eintritt in dieselbe, bei Veranstaltung der Union, den Punkt des Glaubens unerörtert lassen dürfe und müsse: ein Indifferentismus, der zu keiner Zeit so gefährlich seyn kann, als in der gegenwärtigen, in welcher die verschiedensten Glaubensansichten bunt durch einander wogen, und in welcher bei kirchlichem Indifferentismus die reine Wahrheit gar nicht unverfälscht erhalten werden mag.

2. Die unirte Kirche — als solche — hat anderes Bekenntniß, als die lutherische. Während nehmlich letztere von jeher die kirchliche Verpflichtung auf ihre reinen schriftgemäßen Bekenntnißschriften als einen Damm gegen einreißenden Irrthum und als die so natürliche Bedingung des historischen Bestandes der Kirche für nothwendig gehalten hat, stellt es erstere in Ungewißheit, ob Bekenntnißschriften überhaupt noch kirchlich gelten oder nicht, hebt wenigstens thatsächlich die früher kirchliche, also ausschliesliche Geltung der lutherischen auf, und, indem sie normal entweder auf gar keine, oder im besseren gewöhnlichen Falle (freilich völlig untheologisch) auf die Bekenntnißschriften der lutherischen und reformirten Kirche zugleich verpflichtet, die doch in sehr wesentlichen Theilen divergiren, ja sich widersprechen und verwerfen, [dabei zugleich stets — local — auf den Gebrauch eines liturgischen Kirchenbuchs, welches sie durch Forderung einer der sonst bei den Symbolen üblichen analogen Unterschrift in deren Stelle zu setzen scheint], öffnet sie dadurch unübersehbarer Willkühr kirchlich Thür und Thor, was auch der Unglaube [und aller Art kräftiger Subjectivismus] wohl erkennt, welcher darum mit Jubel eine Union aufgenommen hat, (vergl. unter Anderem der Breslauer Consistorialräthe Dav. Schulz und von Cölln öffentliche Lossagung von der Augsb. Conf. 1830, die Weimarische Unionserklärung rc.), die auch ihm auf einmal kirchliches Recht und Privilegium ertheile.

und bekennende [49]) und jeder Häresie geöffnete, zu verwandeln droht. Die Geschichte der Union ist aber mit dem Hervortreten dieser Unionskirche noch keineswegs zu Ende geführt. Uebrig bleibt — nach dem Obigen — eine Frage, Gott gebe! nicht Weissagung, von fürchterlich tiefer Bedeutung [50]); — wenn gleich mit dem Unkraut allerdings auch der Weizen wächst und reift, und dieselbe schrankenlose Freiheit, die den Un- und Wahnglauben fördert, unter Dessen Walten, der stärker als Belial ist, und dem selbst der Widerchrist dienen muß, auch den unbeschränkten Endsieg der lauteren vollen Wahrheit zu fördern berufen, dem ewigen allmächtigen Sieger den Weg zu ebenen in aller Unwürdigkeit gewürdigt seyn kann.

---

3. Die unirte Kirche — als solche (local wenigstens) — hat anderen Gottesdienst, als die lutherische: einen Gottesdienst erstere, dessen Normalform (nur von ihr ist hier die Rede), in wesentlichen Theilen aus kahler reformirter Verständigkeit und üppiger katholischer Sinnlichkeit zusammengesetzt, die Gemeinde möglichst unthätig bei Allem läßt, den Gesang übertrieben kürzt, der Predigt die ihr gebührende Stelle als Mittelpunkt nimmt, die eigentliche Beichte und Privatabsolution in reformirter Weise abthut, das apostolische Tauf-Glaubensbekenntniß nur in der bedenklichen reformirten Gestaltung (§. 12. Anm. 13.) recipirt, in der Abendmahlsliturgie (dem wesentlichst Unterscheidenden der luth. und reform. Kirche, worin das Eigenthümliche der Lehre vom Abendmahle selbst und von der Person Christi sich concret concentrirt) auch und meist nicht lutherische und reformirte Lehre in die Kirchen einführt, die so einen verderblichen Irrthum wenigstens zu dulden genöthigt sind, dem Abendmahl selbst (auch mit Indifferenzirung eigentlicher Consecration) das vor Allem die Wahrheit desselben als eines wirklichen Sacraments des wahren Leibes und Blutes Christi bedingende wesentlich freie Bekenntniß des Leibes und Blutes Christi entzieht, und so den Altar seiner wahren Würde, seines eigentlichen Schmuckes entkleidet 2c., der Feier eines neuen Festes Aller Todten und „vaterländischer" nicht zu gedenken. (Vergl. theilweise J. G. Scheibel Luthers Agende und die neue Preußische. Lpz. 1836.)

49) Zum Belag dient z. B. die von hohen Würdenträgern der unirten Kirche öffentlich empfohlene und gepriesene, jugendlich eifernde und rechthabende unionistische Streitschrift: G. A. Kämpfe Ein ev. protest. Wort zur Verständigung. Magdeburg 1837.

50) Weltkirche?! Vergl. (E. Huschke) Theol. Votum eines Juristen in Sachen der K. Preuß. Hof- und Dom-Agende. Nürnb. 1832. — Aposterioristische Beläge vergl. in meiner Kirchengesch. 2. u. 3. Aufl. II. §. 215. Anm. 558.

Anmerkung zu §. 9—11.

Die folgende historische und dogmatische Betrachtung wird nun vorzugsweise nur auf diejenigen aller dieser §. 9—11. genannten Kirchenpartheien sich beziehen können und dürfen, die ein eigenthümliches Lehrsystem aufgestellt haben, alle übrigen nur beiläufig würdigend, also hauptsächlich nur stets die lutherische Kirche darstellen als die rechte reine Mitte haltend zwischen dem Extrem der katholischen und griechischen Kirchengemeinschaft einerseits, und dem Extrem der reformirten, arminianischen, socinianischen, wiedertäuferischen, quäkerischen und swedenborgianischen Kirchengemeinschaft andererseits.

Zweiter Theil der Symbolik.

Von den Bekenntnißschriften der einzelnen christlichen Kirchengemeinschaften seit der Reformation.

I. C. Köcher Bibliotheca theologiae symbol. et catechet. Guelpherb. 1751; P. II. Ien. 1769. 8.

Erster Abschnitt.

Lutherische Kirche.

Ueber die lutherischen Bekenntnißschriften s.:

I. Hülsemanni Praelectt. in librum concordiae [1]). Lips. 1679. 4.

I. Gerhardi Confessio catholica, ed. 2. Frcf. et Lips. 1679. fol.

B. v. Sanden Theologia symbolica eccl. luth. Frcf. et Lips. 1688. 4.

I. H. Maji Synopsis theol. symbol. ecclesiar. luth. Giess. 1694. 1720. 8.

I. B. Carpzov Isagoge in libb. ecclesiar. lutheranar. symbolicos. ed. 3. Lips. 1699. 4.

I. G. Walch *Introductio in libros eccl. luth. symbolicos.* Ien. 1732. 4.

S. J. Baumgarten Erläuterung der im christlichen Concordienbuche enthaltenen symbol. Schriften. Halle. 1747. 2. Aufl. Gotha. 1761.

---

1) Sämmtliche symbolische Schriften der luth. Kirche in ein Ganzes vereinigt heißen bekanntlich das Concordienbuch.

C. F. Börner Institutiones theol. symbol. Lips. 1751. 8.

I. Guil. Feuerlin Bibliotheca symbolica evangelica lutherana. Gott. 1752; ed. I. B. Riederer. Norimb. 1768. 8. (literarhistorisch.)

C. G. F. Walch Breviarium theologiae symbol. ecclesiae luther. Gott. 1765; ed. 2. 1781.

S. Th. Wald Theologiae symb. luth. descriptio. Hal. 1786.

I. A. H. Tittmann Institutio symbolica ad sententiam ecclesiae evang. Lips. 1811. 8. (mehr dogmatisch.)

E. Köllner Symbolik der luth. Kirche (der Symbolik aller christl. Confessionen 1. Thl.). Hamb. 1837. 8.

Vergl. auch H. E. Schmieder Einleitung in die kirchl. Symbolik für Gelehrtenschulen, nebst d. deutsch. u. lat. Text d. A. C. Lpz. 1835. 8.

Treffliche Bemerkungen über d. luth. Symbole s. bei (E. Sartorius) über die unverbrüchliche Geltung d. kirchl. Glaubenssymbole, in d. Ev. Kirchenzeit. 1836. Nr. 58 fg.

Ausgaben der lutherischen Bekenntnißschriften: *Concordia*, Christliche wiederholte einmüthige Bekenntniß nachbenannter Churfürsten rc. Augsb. Conf. rc. Dresden (auf des Churf. August Befehl). 1580, und in demselben Jahre siebenmal, in Fol.; lat. Lips. 1580. 4., verbessert 1584. 4. (s. unten §. 15.). — Concordia, pia et unanimi consensu repetita Confessio fidei cet. (ed. Adam. Rechenberg.). Lips. 1678. 8., und nachher oft, zuletzt 1756. — Concordia, germanico-latina. ed. Chr. Reineccius. Lips. 1708. 1735. 4. — Ecclesiae luth. libri symbolici .. rec. C. M. Pfaff. Tub. 1730. 8. — Christl. Concordienbuch rc. nebst Heinr. Pippings hist. theol. Einleitung herausg. v. Christian Weiß. Lpz. 1739. 4. — Christl. Concordienbuch .. von S. J. Baumgarten. Halle 1747. 8. — Christl. Concordienbuch, deutsch u. lat. mit hist. Erläuterr. v. J. G. Walch. Jen. 1750. 8. — Chr. C.=B., von der theol. Facultät zu Leipzig 1766; eine andere Leipziger Ausg. 1790, u. s. w. u. s. w. — Die neuesten lat. Ausgg. sind: Mich. Weber Libb. symb. eccl. ev. luth. Wittenb. 1809. P. I. (die Hälfte des Ganzen); I. A. H. Tittmann Libb. symb. eccl. ev. Misen. 1827. (1827.) 8., u. C. A. Hase Libb. symb. eccl. ev. Lips. 1827.

2 Voll. [2]). Die neuesten deutschen Ausgg. sind die von J. W. Schöpff. Lpz. 1826. 2 Thle. (mit Anmerkk.), v. F. A. Köthe. Lpz. 1830 (1½ ℛ), u. v. J. A. Detzer. Nürnberg 1830 (2½ ℛ). — Die Ausgaben nur einzelner von den luth. Symbolen s. unten; die s. g. *Corpora doctrinae* aber, welche, mehrere einzelne lutherische Symbole gesammelt enthaltend, in einigen lutherischen Ländern im 16. Jahrh. erschienen sind, haben überhaupt keine allgemein symbolische, sondern nur örtlich historische Bedeutung, so daß ihre Ausgaben hieher gar nicht gehören.

§. 12.

Aus älterer Zeit her aufgenommene Symbole: Symbola oecumenica [3]).

Vergl. G. I. Vossii de tribus symbolis dissert. Amstel. 1642. 62. 4. (Opp. T. VI.) — E. Köllner Symbolik d. luth. K. S. 1—92.

Um den uralten christlichen Kirchengrund und das Prädicat wahrhafter Katholicität zu behaupten [4]), erkennt die lutherische Kirche zuerst drei alte christliche Symbole zugleich mit der römischen Kirche auch als die ihrigen und von ihrem Standpunkte aus ökumenisch zu nennende an: das apostolische, Nicänische, und Athanasianische [5]).

---

2) Unter dem Titel *Libri ecclesiae Danicae symb.* sind neuerlich [— wie früherhin, zu Stregnes 1644. 8., unter dem Titel Confessio fidei *Suecanae* in concilio Upsal. ab omnibus regni ordinibus approbata a 1593. die 3 ök. Symbole und die A. C. —] die 3 ökum. Symbole, die Augsb. Conf. und der kl. Katech. Luthers von I. C. Lindberg. Havn. 1830. 8. herausgegeben worden. (Eine 1530 ausgearbeitete und dem König Friedrich I. übergebene Confessio Hafnica, aus 43 Artt. bestehend — unter And. dän. u. lat. ed. von M. Wöldicke. Hafn. 1736. 4. — ist allerdings durch die Augsb. Conf. in Dänemark völlig antiquirt worden.)

3) S. dieselben in C. G. F. Walch Bibliotheca symbolica vetus. Lemg. 1770; — in A. D. C. Twesten die drei ök. Symbb., die Augsb. C. u. die repetitio Conf. A. Kiel. 1816; — und in den Ausgaben der symbol. BB. überhaupt.

4) „Damit ich abermal zeuge, daß ichs mit der rechten christlichen Kirche halte, die solche Symbola oder Bekenntniß bisher hat behalten, und nicht mit der falschen ruhmredigen Kirchen rc." Luther die drei Symbola (v. J. 1538), neue Erlang. Ausg. d. Werke, Th. 23. S. 252.

5) Nachdem die früheren luth. Bekenntnisse thatsächlich die Anerkennung dieser 3 Symbole mannichfach ausgesprochen hatten (s. hinsichtlich des Sym-

1. Das erste Bekenntniß des christlichen Glaubens überhaupt hatte als Grund der Kirche der Apostel Petrus in Antwort auf die Frage des HErrn ausgesprochen (Matth. 16, 16). Ein ähnliches einfaches Glaubensbekenntniß wurde ohne Zweifel auch schon in der apostolischen Zeit von dem Täufling abgelegt (vergl. 1 Tim. 6, 12; Apgesch. 8, 37; 1 Tim. 3, 16), wiewohl es ungewiß ist, ob für ein solches Bekenntniß schon in den ersten Zeiten eine allgemein anerkannte und gebrauchte Formel da war. Die einfachste kürzeste Form war schon in der Taufformel selbst gegeben (Matth. 28, 19). Dies Bekenntniß auf Vater, Sohn und H. Geist erhielt allmählig bei jedem der drei Artikel einige nothwendig erscheinende Zusätze, Erweiterungen und Erklärungen, und aus diesen, in den verschiedenen Gegenden der Kirche im Ausdruck etwas abweichenden, Gestaltungen ging dann etwa, und allerdings in sehr früher Zeit[6]), unser apostolisches Symbolum hervor. Alle Gestalten dieses Bekenntnisses sollten dasjenige enthalten, worin alle wahrhaft christlichen Gemeinden übereinstimmten. Man war auch historisch überzeugt, daß dieser Inhalt

---

boli apost. das zweite Hauptstück des klein. und gr. Katech., und die Artt. Smalc. P. 1. art. 4. p. 303 ed. Rechenb.; des Symb. Nic. die Conf. Aug. art. 1. p. 9; des Symb. Athan. die Artt. Smalc. l. l.), bekennt die *Formula Conc.* Epitome Prooem. p. 571: „Et quia statim post apostolorum tempora, imo etiam cum adhuc superstites essent, falsi doctores et haeretici exorti sunt, contra quos in primitiva ecclesia symbola sunt composita, i. e. breves et categoricae confessiones, quae unanimem catholicae christianae fidei consensum et confessionem orthodoxorum et verae ecclesiae complectebantur, (ut hoc symbolum apostolicum, Nicaenum et Athanasianum), profitemur publice, nos illa amplecti, et reiicimus omnes haereses omniaque dogmata, quae contra illorum sententiam unquam in ecclesiam Dei sunt invecta;“ und darnach die Solida declar. p. 632: „Et quia iam olim sincera Christi doctrina, in genuino et sano sensu, ex sacris litteris collecta, et in articulos seu capita brevissima contra haereticorum corruptelas digesta est: amplectimur etiam [nächst der h. Schrift] tria illa Catholica et generalia summae auctoritatis symbola, Apostolicum videlicet, Nicaenum et Athanasii. Haec enim agnoscimus esse breves quidem, sed easdem maxime pias atque in verbo Dei solide fundatas, praeclaras confessiones fidei, quibus omnes haereses, quae iis temporibus ecclesias Christi perturbarunt, perspicue et solide refutantur.“

6) Allen alten Synodal-Glaubensbekenntnissen liegt das apostolische Symbol zum Grunde.

aus der rein apostolischen Ueberlieferung herrühre und wahrhaft apostolische Lehre sei. Man nannte daher mit gutem Grunde das Bekenntniß apostolisch, schon wegen seines Inhalts und als wenigstens mittelbares apostolisches Erzeugniß, als Ausdruck der παράδοσις ἀποστολική, des κήρυγμα ἀποστολικόν [7]. Erst später entstand hieraus die, aller Wahrscheinlichkeit nach also auf Mißverstand beruhende, Annahme, daß die Apostel selbst (ehe sie sich in Jerusalem von einander trennten) dies Bekenntniß förmlich und wörtlich aufgesetzt hätten; aber selbst Rufinus (Presbyter zu Aquileja, gest. nach 410), der zuerst diese Ansicht anführt, und der überhaupt zuerst das apostolische Symbolum — bei dessen frühster absichtlich nur mündlicher Fortpflanzung [8]) — bestimmt und namentlich erwähnt, indem er zugleich einen historisch-dogmatischen Commentar zu demselben schrieb (seine Expositio in symbolum apostolicum), selbst er behauptet jene Ansicht nicht als seine positive Ueberzeugung, sondern giebt sie nur als eine wahrscheinliche Ueberlieferung der Alten [9]). Daß das Symbol nicht eigentlich apostolischen Ursprungs sei, ergiebt sich mit ziemlicher Bestimmtheit,

---

7) Luther erklärt sich über das apostolische Symbolum folgendermaßen (Pred. zum Trin.-Feste in der Kirchenpostille, Lpz. Ausg. Th. XIV. S. 11 fg.): „Diese Bekänntniß haben wir nicht gemacht noch erdacht, die vorigen Väter auch nicht, sondern wie eine Biene das Honig aus mancherlei schönen lustigen Blümlein zusammenzeucht, also ist dies Symbolum aus der lieben Propheten und Apostel Büchern, d. i. aus der ganzen heil. Schrift, fein kurz zusammengefasset, für die Kinder und einfältigen Christen. Daß man es billig nennet der Apostel Symbolum oder Glauben; denn es ist also gestellet, daß mans nicht hätte besser und feiner so kurz und klar können fassen. Und ist von Alters her also in der Kirche blieben; daß es entweder die Apostel selbst haben gestellet, oder je aus ihrer Schrift oder Predigten von ihren besten Schülern zusammen gebracht ist."

8) „Audiendo — sagt Augustinus — symbolum discitur, nec in tabulis vel in aliena materia, sed in corde scribitur." Die griechischen Kirchenlehrer nennen es deshalb μάθημα.

9) Der Inhalt der Ueberlieferung war nach Rufin dieser: „Praeceptum iis (apostolis) a Domino datum, ob praedicandum Dei verbum ad singulas quemque proficisci nationes. Discessuri itaque ab invicem normam prius futurae sibi praedicationis in commune constituunt: ne forte alius ab alio abducti diversum aliquid his, qui ad fidem Christi invitabantur, exponerent. Omnes ergo in uno positi et spiritu sancto repleti breve istud futurae sibi, ut diximus, praedica-

wenn auch weniger schon aus dem Geiste des apostolischen Zeitalters, der zu stehenden Formen nicht geneigt gewesen sei, wogegen man die Gleichförmigkeit der drei ersten Evangelien anführen könnte, doch aus dem Umstande, daß es (als symbolum apostolicum und in dieser Form) bei den christlichen Schriftstellern der drei ersten Jahrunderte und namentlich auch bei dem vielforschenden Eusebius nicht erwähnt (oder mitgetheilt) wird, ferner aus dem Vorhandenseyn und dem Gebrauche der Form nach noch anderer Glaubensregeln in den ersten Jahrhunderten (s. unten), aus der großen Masse verschiedener Lesarten bei einem Stücke von so geringem Umfange, und aus der Existenz verschiedener Recensionen desselben. Diejenige Form des apostolischen Symboli, in welcher es in der abendländischen Kirche herrschend wurde, ging von Rom aus, weshalb es auch häufig Symbolum Romanum heißt[10]). Zwei andere verwandte Recensionen, deren Bestandtheile sich auch bei Rufin finden, sind das Symbolum Aquileiense und das Symbolum orientale[11]).

Die lutherische Kirche hat bei der Aufnahme dieses Symboli apostolici unter ihre Bekenntnisse übrigens das Ausgezeichnete, daß sie für den kirchlichen Gebrauch beim 3. Artikel den Glauben von der Kirche schlechthin so ausspricht: „Ich glaube .. eine heilige

---

tionis indicium, conferendo in unum, quod sentiebat unusquisque, componunt: atque hanc credentibus dandam esse regulam statuunt."

10) Dies Symbolum Romanum, die kürzeste und wahrscheinlich alterthümlichste Form des apostolischen Symbols (vergl. Ambrosii epist. 81.: „credatur symbolo apostolorum, quod ecclesia Romana intemeratum semper custodit et servat"), lautet also: „Credo in Deum, patrem omnipotentem, et in Iesum Chr., Filium eius unicum, Dominum nostrum, qui de Spiritu Sancto natus ex Maria virgine; passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus; tertia die resurrexit a mortuis; ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis; inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Credo in Spiritum S., sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem."

11) Vergl. Walch Bibliotheca symbolica vetus p. 37 sqq., woselbst auch noch andere verwandte Glaubensformeln mitgetheilt sind. — Vergl. auch E. Martène de antiquis eccl. ritibus, ed. 2. Antv. 1736. (4 voll. fol.) T. I. p. 188, u. Muratori Liturgia Romana vetus. Ven. 1748. (2 voll. f.) T. I. p. 540.

christliche Kirche [12])," nicht „eine heilige allgemeine christliche Kirche [13])." Sie läßt im kirchlichen Gebrauche das durch die historische Entwickelung der Kirche sehr mißverständlich und in dieser Mißdeutung dem Begriffe der wahren Kirche selbst gefährlich gewordene Prädicat catholicam mit gutem Grunde aus (oder vertauscht es vielmehr mit „christlich" [14])), und hat hiebei selbst die Autorität des alten symboli Romani und einiger Exemplare des Aquileiense für sich, wenn gleich das letztgenannte in anderen Exemplaren und das Symbolum orientale das catholicam liefet.

Ueber das Symbolum apost. (vergl. außer den oben S. 59. angef. Schrr.) Iac. Usher de romanae eccl. symbolo apost. vetere aliisque fidei formulis, tum ab occidentalibus tum ab orientalibus in prima catechesi et baptismo proponi solitis. Lond. 1747. Ox. 1660. 4.; — I. Pearson Expositio symboli ap., engl. Lond. 1659. 4. u. ö., lat. Frcf. 1691. 4. u. ö.; — H. Witsius Exercitt. sacrae in symb. ap. et orat. dominic. Fran. 1681. ed. 3. Amst. 1697; — I. G. Neumann de conditoribus symboli apost. Vitemb. 1694. 4. u. ö.; — Petr. King Historia symboli ap., engl. Lond. 1702; lat. Lips. 1706. 8.; — und I. Ern.

---

12) So der 3. Art. des Symb. apost. im deutschen Concordienbuche und in allen lutherischen liturgischen Formularen, auf den Grund der Ausdrucksweise Luthers bei diesem Artikel im kl. Katechismus, so wie demnächst auch in den Schmalkald. Artt. Th. III. Art. 12. („denn also beten die Kinder: Ich gläube eine heilige christliche Kirche").

13) Die neue Kirchenagende „für die ev. Kirche in den K. Preuß. Landen" recipirt dagegen für das symb. ap. die letztere Ausdrucksweise, wörtlich nach dem Heidelberger Katechismus Fr. 23. (wiewohl dieselbe, abgesehen von ihrem Gebrauche im Symbolum, auch nicht unlutherisch an und für sich ist; vergl. das „die heilige catholica christliche Kirche" in der deutschen Apol. der Augsb. Conf. Art. 3. S. 168. der Pipping-Weiß. A. des Conc.-Buchs, und das „eine catholische gemeine christliche Kirche" ebenda Art. 4. S. 182, obgleich auch die Apol. sonst, als Art. 4. S. 181. „ich gläube eine heilige christliche Kirche" citirt).

14) Das lat. Exemplar des Concordienbuchs giebt im Symb. apost. und in Luthers Katech. „Sanctam Ecclesiam Catholicam" und in den Schmalkald. Artt. a. a. O. (Anm. 12.) „sanctam Ecclesiam Catholicam sive Christianam." (Vergl. das „eine einige heilige catholica oder christliche Kirche" in Luthers Kirchenpostille, Epistelpred. zu dem 17. Sonnt. p. Tr. Lpz. A. Th. XIV. S. 332.)

Imm. Walch Antiquitates symbolicae, quibus symb. ap. historia illustratur. Ien. 1772.

Das apostolische Symbol, wie oben bemerkt, unter diesem Namen und in seiner ganz schlichten und einfachen Form finden wir in den 3 ersten christlichen Jahrhunderten, auf den wenigen uns bekannt gewordenen Documenten derselben, noch nicht ausdrücklich erwähnt. Hieraus aber folgt, wenn auch vielleicht wohl sein nicht eigentlich apostolischer Ursprung, doch um so weniger ein Nochnichtvorhandenseyn oder Nichtgebrauch desselben, da wir in jenen Jahrhunderten doch der Form nach andere Symbole finden, welche nicht undeutlich die größere Ursprünglichkeit des apostolischen, das auch theilweise ihnen zum Grunde gelegen zu haben scheint, zu erkennen geben. Sie sind mit dem apostolischen Symbol im Wesentlichen desselben Inhalts, und sprechen denselben Glauben in drei Hauptartikeln aus, den Glauben an Gott als Schöpfer und Erhalter, an Christus den Sohn Gottes, der von einer Jungfrau geboren, zu unserm Heil gelitten, gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren, von wannen er kommen werde als Richter der Lebendigen und der Todten, an den H. Geist, an die Kirche, und an die künftige Auferstehung und Wiedervergeltung. Sie zeichnen sich aber dadurch vor dem apostolischen Symbolum aus, daß sie, weniger fest, schlicht und einfach, als dieses, den christlich katholischen Gesichtskreis im Auge haltend, deutlicher auch eine Beziehung nach außen haben, theils eine polemische gegen Irrlehrer, theils wenigstens eine grenzbestimmende zwischen allgemeinem Kirchenglauben und wissenschaftlicher Speculation. Da nehmlich um die Mitte des 2. Jahrhunderts mannichfache falsche Tendenzen sich in der Kirche geltend machen wollten, faßte man im Gegensatz gegen dieselben, und insonderheit gegen die von Seiten einer falschen Speculation, von Seiten einer falschen die πίστις verachtenden γνῶσις, drohende Gefahr, gern die apostolisch gegebene Summe des kirchlichen Glaubens zusammen. So entstanden, hauptsächlich im Gegensatz zum Gnosticismus, die s. g. Glaubensregeln bei **Irenäus**, adv. haer. lib. I. c. 10.[15]) und die kürzere

---

15) „Ecclesia per universum orbem usque ad fines terrae seminata et ab apostolis et a discipulis eorum accepit eam fidem, quae est in verum Deum, Patrem omnipotentem, qui fecit coelum et ter-

ib. III, 4.[16]); dann bei Tertullian, de viriginib. velandis c. 1.[17]), adv. Praxeam c. 2.[18]) und de praescriptt. haeret.

---

ram, et mare, et omnia, quae in eis sunt; et in unum Iesum Christum Filium Dei, incarnatum pro nostra salute; et in Spiritum Sanctum, qui per prophetas praedicavit dispositiones Dei, et adventum, et eam quae est ex Virgine generationem, et passionem, et resurrectionem a mortuis, et in carne in coelos ascensionem dilecti Iesu Christi, Domini nostri, et de coelis in gloria Patris adventum eius, ad recapitulanda universa et resuscitandam omnem carnem humani generis, ut Christo Iesu Domino nostro et Deo et salvatori et Regi secundum placitum Patris invisibilis omne genu curvet.., et iudicium iustum in omnibus faciat: spiritalia quidem nequitiae, et Angelos transgressos atque apostatas factos, et impios .. homines in aeternum ignem mittat; iustis autem et aequis .. vitam donet atque incorruptibilatem largiatur gloriamque sempiternam afferat."

16) „.. in unum Deum credentes fabricatorem coeli et terrae, et omnium quae in eis sunt, per Christum Iesum Dei Filium. Qui propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem, eam quae esset ex Virgine generationem sustinuit, ipse per se hominem adunans Deo, et passus sub Pontio Pilato, et resurgens et in claritate receptus, in gloria venturus Salvator eorum qui salvantur, et iudex eorum qui iudicantur, et mittens in ignem aeternum transfiguratores veritatis et contemptores Patris sui et adventus eius."

17) „Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem, et Filium eius Iesum Chr., natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in coelis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum iudicare vivos et mortuos, per carnis etiam resurrectionem."

18) „Nos vero et semper, et nunc magis, ut instructiores per Paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus: sub hac tamen dispensatione, quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici Dei sit et Filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt, et sine quo factum est nihil. Hunc missum a Patre in virginem, et ex ea natum, hominem et Deum, filium hominis et filium Dei, et cognominatum Iesum Chr. Hunc passum, hunc mortuum et sepultum, secundum scripturas, et resuscitatum a Patre, et in coelo resumptum, sedere ad dexteram Patris, venturum iudicare vivos et mortuos. Qui exinde miserit, secundum promissionem suam, a Patre Spiritum Sanctum paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum."

c. 13.[19]), und im 3. Jahrhundert die des Origenes im Prooemium zu den BB. περὶ ἀρχῶν §. 4.[20]), letzteres das ausführlichste und beziehungsreichste Symbol, welches die genauesten Bestimmungen über das Verhältniß theologischer Schulen zur Kirche enthält. Aehnlichen Inhaltes und ähnlicher Tendenz sind die aus etwas späterer Zeit stammenden Bekenntnisse des Cyprian epist. 70. 76., des Gregorius Thaumaturgus (in Walch Biblioth. symbol. p. 14), der Constitutiones apostolicae VII, 41, des Märtyrers Lucian (bei Athanas. Opp. ed. Bened. vol. I. p. 735), und auch des Novatian de trinit. I, 1. 9. 29. Doch ist von allen diesen urkirchlichen Glaubensbekenntnißformen, deren keine, wie das apostolische Symbol selbst, die allgemein kirchliche und öffentliche Autorität erhalten konnte, natürlich auch keine in der lutherischen Kirche zu irgend symbolischem Ansehen gelangt.

2. Seit dem vierten Jahrhundert erhielt die christliche Kirche auch öffentlich vom Staate anerkannte und zum Theil durch dessen Macht in das kirchliche Leben eingeführte Symbole durch die ökumenischen Synoden. Die wichtigsten und in der Christenheit am allgemeinsten anerkannten —, denen übrigens sämmtlich (vergl. S. 60 Anmerk. 6.) das apostolische Symbol zum Grunde liegt, welches hier nur nach dem Zeitbedürfnisse im Gegensatze gegen Häresie erweitert und ergänzt worden ist, — sind das Nicänische Symbol v. J. 325 und das, das Nicänische fast wörtlich wiederholende, Constantinopolitanische oder Nicäno-Constantinopolitanische von

19) „Regula est autem fidei .., qua creditur unum omnino Deum esse, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit, per Verbum suum primo omnium emissum: id verbum Filius eius appellatum, in nomine Dei, varie visum patriarchis, in prophetis semper auditum: postremo delatum ex spiritu Patris Dei et virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero eius, et ex ea natum, egisse Iesum Chr.; exinde praedicasse novam legem, et novam promissionem regni coelorum, virtutes fecisse, fixum cruci, tertia die resurrexisse: in coelos ereptum, sedere ad dexteram Patris, misisse vicariam vim Spiritus Sancti, qui credentes agat: venturum cum claritate, ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum coelestium fructum, et ad profanos iudicandos igni perpetuo; facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione."

20) Der Inhalt der längeren Stelle des Origenes s. in m. Comm. de schola Alex. P. II. p. 172.

381, welche beide die kirchliche Orthodoxie in Hinsicht der Trinitätslehre bestimmen, und das Ephesinische von 431 und Chalcedonensische von 451, welche die kirchliche Rechtgläubigkeit hinsichtlich der Lehre von der Person Christi bestimmen. Die in allen diesen vier Symbolen enthaltene Lehre erkennt nun auch die lutherische Kirche als die rechte an [21]; sie hat aber, mit Rücksicht auf manches Unerfreuliche in der Bildungsgeschichte des Ephesinischen und Chalcedonensischen Symbols nur das Nicänische oder vielmehr das Nicäno-Constantinopolitanische Symbol von 381 förmlich unter ihre Symbole aufgenommen, worin sie dann mit der übrigen occidentalischen Kirche im Gegensatz gegen die griechische auch das filioque bei der Lehre vom Ausgehen des H. Geistes beibehält [22], und zur Bestimmung der ohnehin in späteren eigenthümlich lutherischen Symbolen erst noch genauer entwickelten Lehre von der Person Christi, aber den Resultaten der dritten und vierten ökumenischen Synode völlig gemäß, erkennt sie statt dieser

21) Hinsichts ihrer Stellung zu den übrigen ökumenischen Synoden und Synodalsymbolen vergl. §. 18, 1.

22) Das Symbol lautet: „Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium. — Et in unum Dominum Iesum Chr., Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum, ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero: genitum, non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto, ex Maria virgine, et homo factus est: crucifixus etiam pro nobis, sub Pontio Pilato, passus et sepultus est; et resurrexit tertia die, secundum scripturas, et ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est in gloria, iudicare vivos et mortuos, cuius regni non erit finis. — Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit: qui cum Patre et Filio simul adoratur et glorificatur: qui loquutus est per prophetas. Et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam [„eine einige heilige christliche apostolische Kirche" überträgt auch hier das deutsche Concordienbuch]. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum, et exspecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi saeculi. Amen."

Ueber das Symbol vergl. Suiceri Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum expositum et ex antiquitate ecclesiast. illustratum. Trai. ad Rh. 1718.

beiden Synodalsymbole von älteren Symbolen ein anderes aufnehmend an, welches

3. als das **Athanasianische Symbolum** oder auch — von den Anfangsworten [23]) — Symbolum quicunque bekannt ist [24]). Es schließt sich aufs genaueste an jene vier, von den ältesten ökumenischen Synoden gegebenen Bekenntnisse, wie diese an das Symbolum apostolicum, an, stellt die rechtgläubige Lehre von der Trinität und dann vornehmlich von der Person Christi [25]) in reinen, scharfen, präcisen Formen fest, und richtet abweichende Irrlehren, indem es die Seligkeit an die reine Lehre knüpft, mit nicht ungerechter Strenge. Das Bekenntniß trägt den Namen des **Athanasius**, rührt aber aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vom Athanasius selbst her, sondern heißt etwa nur darum Athanasianisch, weil es, und zwar besonders im ersten Haupttheile, in Athanasius Sinn und Weise die von diesem als Frucht seines Lebens und für alle Zeit vertheidigte kirchliche Lehre darstellt. Dafür, daß es nicht von Athanasius selbst verfaßt seyn möge, sprechen mehrere Gründe. Weder die Zeitgenossen des Athanasius, noch die Schriftsteller der nächsten Zeit haben es ihm beigelegt; man findet es auch nicht in den besten Handschriften seiner Werke; das Stichwort der Athanasianischen Theologie ὁμοούσιος kommt nicht darin vor; dagegen scheint darin schon auf spätere nestorianische und

---

23) „*Quicunque* vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat catholicam fidem; quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit“ cet.

24) Ueber dasselbe s. besonders, außer **Vossius** l. c.: **Quesnellii** Diss. XIV. ad opera Leonis M. p. 729; — **B. de Montfaucon** *Diatribe in Symbolum quicunque*, in Athanasii Opp. ed. Montefalc. vol. II. p. 719—768; — **Muratori** Diss. de auctore symboli quicunque, in den Anecdotis II. p. 217—231; — **G. E. Tentzel** Iudicia eruditorum de symbolo Athanasiano. Goth. 1687; — auch Dan. **Waterland** a critical history of the Athan. Creed. Cambr. 1724. und dazu **M. F. Soergel** Paralipomena de symb. Ath. Gott. 1763.

25) Zum Schluß folgt endlich eine Recapitulation der heiligen Facta des Leidens, Sterbens, Auferstehens rc. Jesu Christi, nach dem 2. Artikel des apostolischen und des Nicänischen Symbols, mit einem Hinblick auf den Stand der Vergeltung in jenem Leben und einer Rückkehr zuletzt zu den Anfangsworten des Symbols („Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit“).

eutychianische Streitigkeiten einige Rücksicht genommen zu seyn, und es ist darin gelehrt worden, daß der H. Geist vom Vater und Sohne ausgehe: letzteres unter allen Gründen wohl der bedeutendste. Ohnehin war das Symbol vermuthlich ursprünglich lateinisch verfaßt; denn die lateinischen Abschriften stimmen in ihren Lesarten überein, die griechischen aber, als Uebersetzungen und Ausarbeitungen, sind mannichfach abweichend. Die Zeit, in welcher das Symbol zuerst unter Athanasius Namen vorkommt, ist in Zweifel; frühestens wohl jedenfalls im siebenten Jahrhundert (Concilium Augustodunense 661 oder 670 [26])), vielleicht aber auch erst im neunten (bei Theodulph v. Orleans und Hinkmar von Rheims), ja nach Einigen noch später [27]). Mehrere Neuere vermuthen, daß es aus der Augustinischen Schule, etwa von Vigilius, Bischof von Tapsus in der 2. Hälfte des 5. Jahrh., herrühre [28]); Andere, mit geringerer Wahrscheinlichkeit, schreiben es dem Vincentius Lirinensis (gest. um 450), oder auch dem Venantius Fortunatus (Bisch. v. Poitiers im 6. Jahrh.) zu; noch Andere, mit noch geringerer, dem Eusebius von Vercelli (gest. 371), u. s. w. Die ersten sicheren Zeugnisse von dem Vorhandenseyn und der kirchlichen Geltung des Symbols, zu welcher es, und zwar aus vorwaltend inneren Gründen, gewiß nur erst allmählig hatte gelangen können, finden sich bei Avitus von Vienna und besonders Cäsarius von Arelate (um und nach 500). Im Abendlande, schon um seiner ursprünglichen occidentalischen Lehre vom H. Geiste willen, (die ja in dies Symbol nicht erst hin-

---

26) Doch giebt es auch noch ein anderes späteres Concilium Augustodunense (1076), und es ist nicht entschieden, welchem der hieher bezügliche Canon angehöre, der ohnehin mehrdeutig ist.

27) Nach G. J. Vossius, freilich sehr willkührlicher, Annahme gar erst im 13. Jahrhundert, in welchem allerdings zuerst der Athanasianische Name dem Symbol so bestimmt beigelegt wurde, daß man auch selbst Ort und Zeit der Abfassung, welche zum Behuf der Rechtfertigung der Rechtgläubigkeit des Exulanten vor dem röm. Bischof geschehen sei, zu wissen meinte.

28) Vigilius lebte in der Blüthezeit der im Symbol thetisch verworfenen Häresieen, selbst längere Zeit in Constantinopel, bezeichnete auch sonst Streitschriften zur Andeutung ihres Charakters mit verehrten älteren Namen. Stellen aus seiner Schrift contra Marivadum (Lib. I. c. 1—3.) sind dem Symbolum höchst verwandt rc.

ein corrigirt zu werden brauchte), wurde es in der Folge fast mit Vorliebe betrachtet, die erst durch die Reformation auf das rechte Maaß zurückgeführt worden ist.

§. 13.

Augsburgische Confession und deren Apologie.

In dem Nicänischen und Athanasianischen Symbol hatte die reine kirchliche Rechtgläubigkeit von dem dreieinigen Gott und von der Person Christi, wie sie nach dem vielseitigsten Streite sich siegend erhoben, sich ausgesprochen; der reine anthropologische und soteriologische Lehrbegriff war in und nach seinem Kampf noch nicht zu gleich unerschütterlicher Bestimmtheit gelangt, und blieb also positiver Gegenstand für den Geist der Lutherschen Reformation, dessen negative Bestimmung demnächst die kirchliche Ausmerzung der mancherlei vor der Reformation eingedrungenen (wiewohl doch nirgends in eines der drei ökumen. Symbole aufgenommenen) menschlichen Irrthümer nach dem Kanon der Schrift ward.

1. Unter den eigenthümlichen Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche[29]) ist in mehrfacher Beziehung die erste (Confessio augusta, augustissima,) die Augsburgische Confession[30]).

---

29) Wir behandeln dieselben hier nach 3 Classen, als 1. von Melanchthon, 2. von Luther, und 3. von Anderen verfaßte. Sachlich theilen sie sich in 1. nach außen gerichtete; nehmlich a. apologetische (Augsb. Conf. und — als erläuternder Commentar — deren Apologie) und b. polemische (Schmalk. Artikel); und 2. nach innen gerichtete, nehmlich a. katechetische (Luthers Katechismen: der kleinere und dessen erläuternder Commentar, der größere), und b. irenische (Concordienformel).

30) Sie wird anerkannt in der Formula Conc. Prooem. Epitome p. 571 mit den Worten: „Quod vero ad schismata in negotiis fidei attinet, quae in nostra tempora inciderunt, iudicamus, unanimem consensum et declarationem christianae nostrae fidei et confessionis, inprimis contra papatum et huius falsos ac idololatricos cultus et superstitiones, et alias sectas, esse nostri temporis symbolum Augustanam illam primam et non mutatam confessionem, quae imperatori Carolo V. Augustae anno 30. in magnis imperii comitiis exhibita est;“ „idque — fügt die Solida declaratio p. 633 hinzu — non ea de causa facimus, quod a nostris theologis sit conscripta, sed quia e verbo Domini est desumpta et ex fundamentis sacrarum literarum solide exstructa.“ — Gegen die Augsb. Conf. sind in politischer Beziehung, wie

Fast 13 Jahre waren verflossen, seit Luther zuerst öffentlich als Reformator aufgetreten war, und noch hatte die erneuerte und gereinigte Kirche kein öffentliches und einmüthiges Bekenntniß und Zeugniß ihres gemeinsamen Glaubens als Basis ihres förmlichen kirchlichen Bestandes abgelegt. Dies geschah erst auf dem Reichstage zu Augsburg 1530. Um für denselben vorbereitet zu seyn, hatte Churfürst Johann der Standhafte von Sachsen im März 1530 seinen Theologen Luther, Justus Jonas, Joh. Bugenhagen und Melanchthon den Auftrag gegeben, die streitigen Religionsartikel in einer bündigen Uebersicht zur öffentlichen Verantwortung aufzusetzen. Sie vollzogen diesen Auftrag so, daß sie die s. g. Schwabacher 17 Artikel, welche 1529 bei Gelegenheit des Schwabacher Protestantenconvents hauptsächlich von Luther als Einheitsband unter den Protestanten aufgesetzt worden waren, (vermehrt nur besonders mit der Ausführung einiger die kirchlichen Mißbräuche betreffenden Sätze [im 2. Theile der späteren Augsb. Conf.]), zur Grundlage eines Glaubensbekenntnisses machten [31]), welches sie noch im März 1530 in Torgau (daher Torgauer Artikel) dem Churfürsten übergaben. Dieser Aufsatz wurde unmittelbar vor dem Augsburgischen Reichstage und im Beginn desselben auf churfürstlichen Befehl von Melanchthon, der ja mit zu Augsburg gegenwärtig war, unter Luthers steter Berathung, von neuem erwogen und durch- und theilweise umgearbeitet, und so entstand ein Bekenntniß, worin die evangelischen Grundsätze und Lehren so klar, und die Unterscheidungspunkte von den römisch katholischen und anderen falschen so mild und schonend, aber doch auch so gerecht, und zugleich so bestimmt ausgedrückt waren, daß nicht bloß alle die zu Augsburg mit gegenwärtigen protestantischen Theologen, sondern auch Luther (damals zu Coburg) [32]), es mit ihrer Ueberzeugung vollkommen übereinstimmend fanden. Diese Augsburgische Confession — ursprüng-

---

schon die Friedens- und andere Tractate beweisen, alle folgenden luth. Symbole nur als secundär zu betrachten; und bei dem mehr thetischen Charakter der Conf. gewissermaßen selbst auch in kirchlicher.

31) Vergl. G. G. Zeltner Genauere Untersuchung, wie es mit den s.g. Schwab. Artikuln als dem Anfange der A. C. beschaffen. Nürnb. 1730. 4.

32) Schon den am 11. Mai 1530 vollendeten und auf der Stelle ihm zugesandten ersten Entwurf hatte er von Coburg aus vollständig approbirt.

lich aber wurde sie Apologie genannt —, das Grundbekenntniß der lutherischen Kirche [33]), ward am 25. Juni (Sonnabend, Nachmittags) im Namen der unterzeichneten protestantischen Stände [34]) in der Reichsversammlung öffentlich deutsch vorgelesen, und zugleich deutsch wie lateinisch [35]) dem Kaiser übergeben. Das deutsche Originalexemplar, dem Churfürsten von Mainz vom Kaiser ausgehändigt, kam darnach ins Reichsarchiv zu Mainz, das lateinische (dies noch in dem eigenen Concepte Melanchthons, und in diesem von den Fürsten unterschrieben) nahm der Kaiser mit sich nach Brüssel (ins kaiserliche Archiv) [36]).

Die Confession sollte kein vollständiges System, nicht einmal eine erschöpfende Darstellung des evangelisch erneueten Lehrbegriffs geben, sondern nur eine einfache Entwickelung und apologetische Rechtfertigung desselben überhaupt und der streitigen Artikel insbesondere. Dies geschieht in 2 Abschnitten, zuerst thetisch, dann antithetisch. Der erste Abschnitt in 21 Artikeln enthält die Grundlehren, zu denen sich die Evangelischen bekannten, darin die Grundzüge der Lehren von dem dreieinigen Gott, von der Erbsünde, von Christo, von der Rechtfertigung, der Kirche, den Sacramenten u. s. w. [37]), zugleich mit ausdrücklicher und bestimmter Verwerfung

33) Will man nach verschiedenen, von den Hauptaposteln hergenommenen Geistesrichtungen die vornehmsten unserer Bekenntnißschriften charakterisiren, so wird man die Augsb. Conf. (sammt ihrer Apologie) als von Johanneischer Geistesrichtung bezeichnen müssen.

34) Des Churfürsten Johannes von Sachsen, Markgrafen Georg von Brandenburg, Herzogs Ernst von Lüneburg, Landgrafen Philipp von Hessen, Fürsten Wolfgang von Anhalt, (wahrscheinlich auch des Churprinzen Johann Friedrich von Sachsen und des Herzogs Franz von Lüneburg), und der Städte Nürnberg und Reutlingen, zu denen während des Reichstages noch Kempten, Heilbronn, Windsheim und Weißenburg hinzukamen.

35) Der deutsche, wie der lateinische Text rührt von Melanchthon her.

36) Zu Mainz hat sich indeß bei späteren sorgfältigen Nachforschungen nur eine nicht eben genaue Abschrift gefunden, von der es zweifelhaft ist, ob sie dem Originale selbst entnommen ist; das Brüsseler Original hatte 1568 Herzog Alba sich geben lassen, und seitdem ist es trotz aller Nachsuchungen nicht wieder gesehen worden.

37) Classificirt: Art. 1—8. die Grundlagen des christlichen Glaubens, die Lehren von Gott, von der Heilsordnung und der Kirche, Art. 9—13. die Lehre

aller häretischen Lehrmeinungen, auch, wiewohl anonym, der der Reformirten in der Schweiz. Der andere Abschnitt in 7 Artikeln zeigt die gottesdienstlichen und kirchlichen Mißbräuche an, die man abzuschaffen für nöthig achte: Kelchentziehung, Verbot der Priesterehe, Meßaberglauben, Ohrenbeichte, verdienstliches Fasten, Klostergelübde und unevangelische Bischofsgewalt, und begründet genauer die eigene Ansicht. Dem Ganzen voraus geht eine Eingangsrede an den Kaiser, welche die Veranlassung und den Zweck der Confession angiebt, und mit Berufung auf ein allgemeines Concil abschließt; am Ende folgt eine Schlußrede, welche die Ursachen darlegt, warum sich die Confession auf die vornehmsten streitigen Punkte beschränke, und die reine Absicht der Uebergebenden, „damit je keine neue und gottlose Lehre sich in unseren Kirchen einflechte, einreiße und überhand nehme," aufrichtig ausdrückt. Die Ordnung, in der alle Artikel aufgeführt werden, ist nicht gerade eine strenge und systematische (vergl. jedoch Anm. 37.); vielmehr sind die einzelnen Lehren zum Theil ohne bestimmten Zusammenhang aufgestellt, wie sich ihre Reihenfolge bei der gemeinsamen Verhandlung und der successiven Aufstellung ergab. Der lebendige Mittelpunkt aber des ganzen Bekenntnisses ist Christus — der einige, ganze Christus — und sein Verdienst als der alleinige Grund der Rechtfertigung, Heiligung und Seligkeit, und diese Wahrheit zieht sich durch das Ganze als der goldene Verknüpfungsfaden hindurch.

Die ersten Ausgaben der A. C.[38]) erschienen (ohne Angabe des Druckorts) noch 1530, deutsch (6) unter dem Titel (5 davon): „Anzeigung und Bekantnus des Glaubens unnd der Lere, so die

---

von den Sacramenten, Art. 14—16. die Grundsätze über die Ordnung und das gegenseitige Verhältniß von Kirche und Staat, Art. 17—21. die Erörterung noch einiger einzelnen Punkte, die mit jenen Hauptlehren in Verbindung stehen.

38) Der Kaiser hatte eine Veröffentlichung der A. C. ohne sein Wissen den protestantischen Ständen gleich nach Uebergabe derselben verbieten lassen; ohne Wissen der protestantischen Stände aber, durch Privateifer oder Buchhändlerspeculation bei dem Vorhandenseyn so vieler Abschriften, waren noch während des Reichstags (oder zum Theil gleich nach demselben) sieben verschiedene Abdrücke der A. C. erschienen, so daß eine weitere Beachtung jenes Verbotes thöricht gewesen wäre.

appellirenden Stende Keyserlicher Majestet auff yetzigem Tag zu Augspurg öberantwurt habend," und lateinisch (eine) unter dem Titel: Confessio exhibita Caesari in comitiis Augustae a. 1530 (Ps. 119. et loquebar de testimoniis tuis in conspectu Regum, et non confundebar). Die beste, bald darauf mit churfürstlicher Genehmigung erschienene, Ausgabe ist lateinisch und deutsch mit der Apologie Wittenb. (1530 und) 1531. 4. von Melanchthon selbst besorgt worden. Nun drängte eine Edition die andere. Die im J. 1540 ebenfalls zu Wittenberg in 4. herausgekommene (lateinische [39])) Ausgabe der Confession wird die veränderte, *variata*, genannt, weil Melanchthon, der mit großem Unrecht diese Schrift zugleich als sein bloßes schriftstellerisches Product betrachtete, sich jetzt erlaubt hatte, hie und da in dieser Edition zu Gunsten seiner neuerlich veränderten Ansichten, wie namentlich des Synergismus, Veränderungen anzubringen, und besonders den 10. Artikel vom Abendmahl, der ursprünglich lautete: De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini, et improbant secus docentes [40]), calvinisirend umzugestalten in: De coena D. docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini. [41]) Natürlich hat die invariata allein symbolisches Ansehen in der Kirche [42]), und nur die deutsch reformirte Kirche hat später nothgedrungen, um doch zur Augsb. Conf. überhaupt, sich zur variata bekannt. Jene invariata findet sich auch allein in dem 1580 und nachher oft herausgegebenen Concordienbuche, der Sammlung aller lutherischen Symbole.

---

39) Nur der lateinische Text ist verändert worden.

40) In der bei vorkommender Collision mancher kleinen Divergenzen des deutschen und lateinischen Textes symbolisch noch mehr autorisirten deutschen Ausgabe lautet der 10. Artikel wesentlich übereinstimmend, nur noch etwas deutlicher: „Vom Abendmahl des HErrn wird also gelehret, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brods und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei, und da ausgetheilet und genommen wird; derhalben wird auch die Gegenlehre verworfen."

41) Die Conf. A. variata ist neu edirt worden von Mich. Weber. Hal. 1830. 4. (2 Progrr.)

42) S. oben S. 70 Anm. 30.

Unter den neueren Ausgaben der A. C. zeichnet sich besonders die von Twesten aus (s. oben §. 12. S. 59 Anm. 3.), so wie die von Winer. Erlang. 1825, die von J. A. Tittmann. Dresd. 1830., und die von F. Härter [mit genau verglichenem Text]. Straßburg 1838. 8. (Die A. C. befindet sich auch lat. u. deutsch in H. E. Schmieder Einl. in d. kirchl. Symbolik S. 46 ff.)

Um die Geschichte der Confession haben sich besonders verdient gemacht: D. Chyträus Historie der A. C. Rost. 1576. 4. (lat. Frcf. 1577.); — E. S. Cyprian Historie der Augsb. Conf. 2. Aufl. Goth. 1730. 4; — Chr. Aug. Salig Vollst. Hist. der A. C. und derselben Apol. Halle. 1730. 4. (Th. 2. u. 3. sodann: Hist. d. A. C. und derselben zugethanen Kirchen. Halle. 1733 ff. 4.); — Walch in der Introductio; — und neuerlich: Ge. Gottl. Weber Die A. C. nach der Urschrift im Reichsarchiv, nebst e. Ehrenrettung Melanchthons. Weim. 1781, u. Dess. Kritische Geschichte d. A. C. Frkf. 1783. 2 Thle.; und Wolfg. Panzer Die ungeänderte A. C. deutsch u. lat. nach der Nürnberger Abschr. herausgegeben. Nürnb. 1782 [43]); auch G. P. C. Kaiser Beitr. zu e. krit. Literargeschichte der Mel. Originalausg. der A. C. u. Apol. Nürnb. 1830. 8.

Unter den Apologeten der A. C. ist auszuzeichnen Hoe von Hoenegg Unvermeidl. u. gründl. Hauptvertheidigung des evangel. Augapfels. Lpz. 1630, und unter ihren Auslegern I. G. Feuerlin Observationes variae in Augustanae Conf. singulos articulos. Gott. 1743. 4.

2. Nach Uebergabe der A. C. verfertigten die auf dem Reichstage gegenwärtigen papistischen Theologen, besonders Johann Faber (Propst zu Ofen) [44]), auf kaiserlichen Befehl eine Prüfung und Widerlegung derselben, unter dem Titel: Confutatio Confessionis Augustanae. Auch diese Gegenschrift wurde, und zwar am 3. August 1530, der Reichsversammlung (in deutscher Uebersetzung) vorgelesen [45]). Der Kaiser billigte sie und verlangte dem-

---

43) Letztere Beide führten einen Streit über das Originalexemplar, der mikrologisch war und kein entscheidendes Resultat ergab.

44) Außer ihm J. Eck, Cochläus, Wimpina rc.

45) Sie erschien zuerst lat. in And. Fabricii Harmonia Conf. A.

zufolge den Beitritt der evangelischen Stände zur katholischen Kirche. Sie baten um Mittheilung jenes Aufsatzes zur Prüfung, was ihnen aber verweigert wurde[46]). Melanchthon verfaßte nun aus der Erinnerung der gehörten Confutatio und aus dem während des Vorlesens Notirten eine ausführliche Widerlegung derselben, die er nachher in Wittenberg, nachdem ein vollständiges Exemplar der Confutatio in seine Hände gekommen war, umarbeitete und vollendete. Melanchthon befolgt in dieser Apologie, aus der derselbe ruhig apologetische Geist der Gerechtigkeit und Milde weht, wie aus der Confession, wenn sie auch hier und da schon einen kühneren polemischen Charakter in Ton und Sprache annimmt, die Ordnung der Confession, faßt aber öfters mehrere Artikel derselben, die Einen Hauptpunkt behandeln, zusammen, und widerlegt so die Gegner in 14 Abschnitten, welche, während die Confession streitige und unstreitige Artikel mit einander umfaßte, nun bloß die streitigen abhandeln, meist jedoch ohne alle Strenge des Oppositionstones. Am 22. Sept. 1530 wollten die evangelischen Stände die Apologie auf dem Reichstage übergeben; der Kaiser erklärte jedoch, keine Schrift der Protestanten mehr annehmen und anhören zu wollen, und so blieb diese treffliche Apologie zunächst nur ein Privataufsatz. Wegen seines wichtigen Inhalts jedoch gelangte derselbe in der Folge zum Ansehen eines symbolischen Buchs[47]),

---

Col. 1573. fol. (der lat. Text befindet sich auch in Hase's u. A. Ausgg. der symb. BB.). Der deutsche Text wurde aus dem Mainzer Reichsarchiv erst von C. G. Müller. Lpz. 1808 edirt (neuerlich auch von J. W. Schöpff. Lpz. 1830).

46) Nur unter den Bedingungen sollte die Mittheilung erfolgen, wenn sie nichts dagegen schreiben, die Confutation selbst nicht Anderen zu lesen geben oder durch den Druck bekannt machen, und sich mit dem Kaiser und den anderen Ständen zu der in der Confutation dargelegten Meinung vereinigen wollten.

47) Die Formula Concordiae im Prooem. fährt Epitome p. 571 nach Erweisung des symbolischen Ansehens der A. C. fort: Similiter et Apologiam et articulos Smalcaldicos anno 37. conscriptos et praecipuorum theologorum illius temporis subscriptione comprobatos, und in der Solida declar. p. 633 giebt sie als Abfassungszweck der Apologie an: ut propria et genuina Confessionis Aug. sententia conservaretur atque adversus Pontificiorum calumnias plenius explicaretur, et praemuniretur, ne sub Aug. Conf. praetextu et patrocinio damnati errores sese in ecclesiam Dei paulatim insinuarent, und fügt dann hinzu: Eam etiam

und ward 1537 auf dem Convent zu Schmalkalden nach der Entscheidung der evangelischen Stände von den Theologen unterzeichnet. — Die Apologie erschien zuerst 1531 (durch Melanchthon) zugleich mit der Confession lateinisch und deutsch. Sie war ursprünglich nur lateinisch abgefaßt; Justus Jonas aber hatte sie, unter Melanchthons eigener Mitwirkung, zum Theil paraphrastisch, auch ins Deutsche übersetzt.

Neu herausgegeben ist die Apologie deutsch und lat. von Lücke. Berl. 1817; auch (nächst der A. C.) von C. W. Spieker. Berl. 1830.

Anmerkung. Sehr verwandt der A. C. und ihrer Apologie sind zwei Schriften, die zwar nicht das Ansehen symbolischer erhalten haben, doch aber historisch wichtig sind; nehmlich

1. Die *Confessio Saxonica* oder *Repetitio Confessionis Augustanae*, welche auf Befehl des Churf. Moritz von Melanchthon 1551 für das Tridentiner Concil aufgesetzt ist, und in 23 Artikeln den Hauptinhalt der A. C. weiter ausführt. Sie findet sich in Melanchthons Werken (T. 1. p. 121 sqq.), und wurde auch besonders, deutsch und lateinisch, aus der zu Leipzig aufbewahrten Urschrift von I. Q. Bürger. Lips. 1722. 8., und neuerlich bloß lateinisch, mit den ökum. Symbolen und der A. C., von Twesten 1816. herausgegeben.

2. Zu gleichem Zwecke und zu derselben Zeit wurde auf Anordnung des Herzogs Christoph die *Confessio Würtembergica* (Suevica) von Joh. Brenz abgefaßt, welche in ihren 35 Artikeln auch manchen in den übrigen Confessionen übergangenen oder bloß angedeuteten Streitpunkt behandelt. Sie wurde, nachdem sie die Zustimmung der angesehensten Würtembergischen Theologen erhalten hatte, am 24. Januar 1552 dem Tridentiner Concil übergeben, ohne daß dieß weitere Folgen gehabt hätte. Herausgegeben wurde sie deutsch, und dann auch lat., noch 1552; sie findet sich auch in Brentii Opp. T. VIII. p. 1 sqq. u. a.

Zu diesen beiden Schriften kann noch als eine dritte, kräftigere, das herrliche Glaubensbekenntniß Luthers hinzugefügt werden,

---

unanimi consensu approbamus et amplectimur, quia in ea non modo Aug. Conf. perspicue explicatur, verum etiam clarissimis et solidissimis sacrae scripturae testimoniis confirmatur.

welches derselbe schon im J. 1528 oder 1529 [48]), „weil er sehe, daß des Rottens und Irrens je länger je mehr werde, und kein Aufhören sei des Tobens und Wüthens des Satans," auf den Grund der h. Schrift, des „Glaubens aller rechten Christen" und seiner eigenen früheren Schriften, „sonderlich der zuletzt ausgegangenen, in 4 oder 5 Jahren," herausgegeben hatte, und welches, wie es bereits damals in seiner trefflichen Darlegung reiner Lehre ein neues starkes Band ihrer Bekenner ward, so auch später in aller Zeit in hohen Ehren gestanden hat. S. dasselbe in Luthers Werken als Anhang zu seinem großen Bekenntnisse vom Abendmahle u. anderw., auch unten als einen Anhang zu gegenwärtiger Schrift. (Wir theilen es mit als ein auch außersymbolisches Zeugniß reiner luth. Lehre, zugleich zum nicht ganz überflüssigen Nachweise, wie dieselbe nicht erst mit der Augsb. Conf. als ein Ganzes hervorgetreten ist.)

§. 14.

Schmalkaldische Artikel; beide Katechismen Luthers.

1. Um sich über eine entscheidende Antwort hinsichtlich des bevorstehenden, vielfach besprochenen und von Papst Paul III. im Juli 1536 nun für den Mai 1537 nach Mantua ausgeschriebenen, allgemeinen Concils zu berathen, hielten 1537 die evangelischen Stände einen Convent zu Schmalkalden. Schon zuvor (11. Dec. 1536) hatte der Churfürst Johann Friedrich der Großmüthige von Sachsen Luthern aufgetragen, die Artikel aufzustellen, auf welche man jetzt streng halten müsse. Luther hatte deshalb im December 1536 eine Schrift entworfen, (sie auch sodann Amsdorf, Agricola und Spalatin zur Prüfung und Billigung vorgelegt, und am 3. Januar 1537 dem Churfürsten übersandt), die als Bekenntniß der Evangelischen [49]) auf einem allgemeinen Concil dienen sollte, — ein Zweck, der freilich in der Folge nicht erreicht werden konnte —; diese brachte er nun mit nach Schmalkalden, woselbst sie von den evangelischen Theologen [50]) am 24. oder 25.

---

48) Eine ganz alte Ausgabe giebt das J. 1528 als Abfassungsjahr an; die bekannten späteren aber sämmtlich 1529.

49) Ut Augustanae Conf. uberior declaratio, sagt die Form. Conc. sol. decl. p. 634.

50) In frequentissimo theologorum conventu, bezeugt die Form. Conc. l. l.

Februar 1537 feierlich unterzeichnet wurde [51]). Im Inhalte stimmen diese Schmalkaldischen Artikel wesentlich mit der A. C. überein; sie sind aber — die eigentliche Oppositions- und Lossagschrift gegen die römische Kirche und ihre Hierarchie, dem vom Papst ausgeschriebenen Concil gegenüber — nach der Forderung der Zeit und Umstände weit schärfer und polemischer abgefaßt, als diese, und besonders ganz ohne die frühere Schonung des Papstes [52]). Die Schrift — nach einer kunstlosen Vorrede, welche bittere Klagen über des Papstes Treulosigkeit enthält, und von Luther erst im J. 1538 hinzugefügt worden ist — besteht aus drei Theilen. Der erste (de summis articulis divinae maiestatis [4]) stellt kurz die nicht streitigen Lehren von der Dreieinigkeit und von der Person Christi hin; der zweite (de articulis, qui officium et opus I. C. s. redemptionem nostram concernunt [4]) handelt, mit positiver Begründung der Polemik auf den primus et principalis articulus de redemptione, die wichtigsten bleibenden Streitfragen zwischen beiden Partheien ab, die Lehre vom Verdienste Christi und von der Rechtfertigung, von der Messe, von Anrufung der Heiligen 2c. und vom Papstthum; der dritte (Articc., de quibus agere potuerimus cum doctis et prudentibus viris vel etiam inter nos ipsos [15]) diejenigen Differenzpunkte, welche für minder wesentlich bei den Katholischen galten, und in denen sie vielleicht etwas nachgeben mochten, von Sünde, Gesetz, Buße, Sacramenten u. s. w., in welchem letzteren Punkte auch wiederum der Gegensatz der Evangelischen gegen die s. g. Reformirten bestimmt ausgesprochen wurde. Im zweiten Theile hatte Luther unter Anderem das göttliche Recht des Papstes entschieden bestritten, und gezeigt, daß überhaupt solch ein sichtbares Oberhaupt dem Wesen der evangelischen Kirche zuwider sei. Melanchthon aber

51) In iis enim articulis — bemerkt die Form. Conc. I. I. bei der Anerkennung ihrer symbolischen Autorität („Praeterea etiam articulos illos toto pectore amplectimur" cet.) — doctrina Augustanae Conf. repetita est, et in quibusdam articulis e verbo Dei amplius declarata; et insuper fundamenta monstrata et graves causae recitatae sunt, cur a pontificiis erroribus et idolomaniis secessionem fecerimus; cur etiam in iis rebus cum pontifice Romano nobis convenire non possit, quodque cum eo in illis conciliari nequeamus.

52) Ihr Charakter ist ein Petrinischer.

hatte in seiner Unterschrift [53]) diesen Punkt nach seiner persönlichen Ansicht um etwas gemildert. Mit Rücksicht auf diesen Zusatz erhielt Melanchthon, der auf dem Schmalkaldischen Convent Muße hatte, nun den Auftrag, als authentische Beilage für die Schmalkaldischen Artikel noch eine Abhandlung über den Ursprung des päpstlichen Primates (de potestate et primatu papae) und von der Jurisdiction der Bischöfe (de potest. et iurisd. episcc.) aufzusetzen. Er sprach hier die allgemein anerkannten evangelischen Grundsätze und Ansichten aus, und auch diese kirchenrechtlich sehr wichtige Beilage, die bald für einen untrennbaren Anhang an die Schmalk. AA. galt, ward durch die Unterzeichnung der Theologen (so wie durch die fürstliche Receßerklärung) als symbolisch anerkannt [54]). — Die Schmalk. Artikel selbst erschienen zuerst deutsch, wie Luther sie geschrieben, Wittenb. 1538. 4. (revidirt 1543. 8.), und zugleich mit einer lat. Uebersetzung des Petr. Generanus (eines jungen Dänen, der damals in Wittenberg Theologie studirte). Wittenb. 1541. 8. In das lat. Concordienbuch ist eine genaue spätere Uebersetzung Nik. Selneccers aufgenommen. Neuerlich sind die Schm. Artikel (nach Luthers deutschem Texte aus einer Heidelberger Handschrift) edirt worden von Marheinecke. Berl. 1817. 4. (mit einer ausführlichen Literargeschichte des Buchs in den Prolegomenen).

2. Früheren Ursprungs, als selbst die Augsb. Conf., aber in gewisser Beziehung nicht ganz gleicher Auctorität mit den

53) „Ich Philippus Melanchthon halte diese obgestalte Artikel auch für recht und christlich. Vom Papst aber halte ich: So er das Evangelium wollte zulassen, daß ihm um Friedens und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Christen, so auch unter ihm sind und künftig seyn möchten, seine Superiorität über die Bischöfe, die er sonst hat, iure humano auch von uns zugelassen sei."

54) Dieser Anhang erschien zuerst lateinisch, anonym, Straßburg. 1540. 8., und in deutscher Uebersetzung von V. Dietrich, nun unter Melanchthons Namen, Wittenb. 1541. 4; auf höheren Befehl zu Weimar 1553. In steter unzertrennlicher Verbindung mit den Schmalk. Art. erscheint derselbe seit 1555. — Vergl. J. Ch. Bertram Geschichte des symb. Anhangs der schmalk. AA. herausg. v. J. B. Riederer. Altorf. 1770. 8. (in Ried. Literar. Abhh. St. 4. 1783. S. 169 ff.).

übrigen Bekenntnißschriften [55]), sind die zwei christlichen Lehrbücher, welche — als die Symbole der Katechumenen und Laien vorwaltend nach innen gerichtet — in der luth. Kirche symbolisches Ansehen erhalten haben, nehmlich die beiden Katechismen Luthers, der zu Ende des J. 1528 geschriebene, doch erst Anfang 1529 vollendete und etwa im März im Druck erschienene größere, besonders als Hülfsmittel für Prediger, und der kleinere, vom J. 1529, (sicher nicht vor Juli), für das christliche Volk [56]). Es hatte sich bei der Visitation der erneueten evangelischen Kirche in Sachsen 1528 ergeben, daß sowohl bei dem gemeinen Manne, als zum Theil auch bei den Predigern über den Lehrinhalt des Christenthums noch eine große Unwissenheit herrsche. Dies bewog Luthern zur Abfassung jener beiden Anleitungen zum Religionsunterricht. Er legte hiebei in beiden die 3 Hauptstücke zum Grunde, welche schon in manchen bis dahin üblichen Katechismen der katholischen Kirche enthalten waren, die 10 Gebote, das apostolische Symbolum und das Vaterunser, welche 3 Hauptstücke auch er

55) Luthers Katechismen, wie sie nicht nach öffentlichem Beschlusse verfaßt wurden, sind auch nicht durch förmliche Unterzeichnung, sondern durch mehr stillschweigende Uebereinkunft zu symbolischem Ansehen gelangt. Sie führten sich von selbst allenthalben ein. Doch bekennt sich auch zu ihnen, nachdem sie schon zuvor in mehrere Corpora doctrinae aufgenommen worden waren, die Form. Conc. förmlich und unzweideutig. (Die Epitome l. l. erklärt: Et quia haec religionis causa etiam ad Laicos quos vocant spectat eorumque perpetua salus agitur: profitemur publice, nos etiam amplecti Minorem et Maiorem D. Lutheri Catechismos, ut ii Tomis Lutheri sunt inserti; quod eos quasi laicorum biblia esse censeamus, in quibus omnia illa breviter comprehenduntur [quam maxime perspicue et simplicissime in usum rudiorum declarata — fügt die Sol. declar. hinzu], quae in sacra script. fusius tractantur, et quorum cognitio homini christiano ad aeternam salutem est necessaria. [Omnes — bemerkt die Sol. decl. ferner — ecclesiae Augustanae Confessionis hos catechismos approbarunt atque receperunt.]). Das Concordienbuch läßt die Katechismen hinter den unter öffentlicher Auctorität verfaßten Symbolen folgen.

56) Für die frühere Abfassung des größeren Katechismus zeugt nicht nur seine innere Beschaffenheit (der große Katechismus trägt den Charakter der ersten Arbeit, nicht der kleine), sondern auch das Factum der Anführung des großen in der Vorrede des kleinen und des Vorhandenseyns der lateinischen Uebersetzungen des großen schon im Mai und Juli 1529, mehrere Monate vor nachweislichem Daseyn der Uebersetzung des kleinen.

selbst nebst seinen Freunden **Melanchthon** und **Just. Jonas** schon früher zu erläutern versucht hatte. In den Katechismen, die er, um ein allgemeines Bedürfniß zu befriedigen, jetzt neu ausarbeitete (zuerst, wie bemerkt, den größeren, dann den kleineren), fügte er aber auch noch die beiden Hauptstücke von der Taufe und vom Abendmahle hinzu. Außerdem hat der kleine Katechismus (vor dem Hauptstück vom h. Abendmahle) 3 besondere Fragen über die Beichte [57]), und der große schon in der 2. Ausg. 1529. 8. [58]) eine Vermahnung zur Beichte. Dagegen ist der in den einzelnen Provinzialkatechismen verschiedene Abschnitt vom Amte der Schlüssel (meist als 6. Hauptstück) nicht ein ursprünglicher Bestandtheil des Katechismus, sondern wahrscheinlich etwas späteren Ursprungs, vielleicht auch gar nicht von **Luther** selbst verfaßt, wiewohl derselbe Luthers Gedanken und zum Theil auch Worte treu wiedergiebt, und schon in den 30er Jahren des 16. Jahrh. in verschiedenen Ausgaben des kleinen Katechismus vorkommt [59]). Beide Katechismen, insbesondere der kleinere, der ganz außerordentlichen Eingang fand, und fast in alle europäische Sprachen übersetzt wurde, enthalten vorzugsweise einfache thetische Lehrentwickelungen [60]); doch fehlt auch selbst im kleinen die nothwendige Vermah-

57) Ueberdies ist er schon in der ältesten deutschen Ausgabe, die man zur Zeit kennt (Wittenb. 1529. 16.), mit einigen Gebetsformeln, der Haustafel und dem Trau- und Taufbüchlein versehen, welche sämmtliche Beigaben auch in die erste authentische Ausgabe des deutschen Concordienbuchs übergegangen sind.

58) Die erste war in 4. erschienen.

59) Woher derselbe stamme, ließe sich im Falle nicht Lutherschen Ursprungs nur vermuthen. Nach G. C. F. **Mohnike** Das 6. Hauptstück im Katechism. Stralsund 1830. 8. (vergl. C. H. **Schott** Enchiridion, der kl. Katech. ꝛc. mit e. hist. Einleit. Lpz. 1833.) wäre er aus den Nürnberger Katechismuspredigten, wie sie allerdings dort schon seit 1531 auch über diesen Abschnitt gehalten wurden, unter dem Einflusse von **Brenz** entstanden. Die Annahme des Pommerschen Superintendenten **Knipstrow**, welcher die Aufnahme des Abschnitts auf einer Synode zu Greifswald 1554 seinen Diöcesanen empfahl, als Verfassers beruht jedenfalls auf einer ganz unhaltbaren Vermuthung. — Wäre **Luther** Verfasser, so hat er wenigstens nicht ursprünglich den Abschnitt in den Katechismus eingefügt; die spätere Thatsache der Einfügung, sei es durch Luther oder Andere, erklärt aus dem Interesse für Privatbeichte und Privatabsolution sich hinlänglich.

60) In apostolisch Jacobischer Klarheit und praktischer Concretheit.

rung gegen papistischen, wie gegen Zwinglischen Irrthum keinesweges. Beide bezeugen den ganz ausgezeichneten, ja einzigen, inneren Beruf ihres Verfassers. — Sie waren beide natürlich ursprünglich deutsch; doch erschienen von beiden schon 1529 lateinische Uebersetzungen. Die lat. Uebersetzung des kleinen (Wittenb. 1529. 8.) rührt von J. Jonas oder von Nik. Selneccer her; die des großen die eine von J. Lonicer zu Marburg, die andere von Vinc. Obsopöus zu Hagenau. Die letztere Uebersetzung wurde von Selneccer revidirt, und ging so ins Concordienbuch über.

Ueber die Geschichte der beiden Katechismen L.'s vergl. J. G. Walch Einleit. in die katechet. Theologie. Jena 1752; — J. C. W. Augusti Versuche e. hist. krit. Einleit. in die beiden Hauptkatechismen der ev. Kirche [den Lutherschen und Heidelberger meint der unglücklich gewählte Titel]. Elberf. 1824; — C. F. Illgen Memoria utriusque Lutheri catechismi. Lips. 1829 sqq. (4 Progrr.). 4. — Ueber das Meisterhafte der inneren Anlage und Ausführung der Katechismen Luthers, namentlich des kleinen, s. viel Treffliches in (E. Sartorius) Bemerkk. über die fünf Hauptstücke, Ev. Kirchenzeit. 1838. Nr. 53 fg. (Vergl. auch E. A. Ackerman die altchristl. Lehrstücke, ihr Inhalt u. Zusammenhang. Nürnb. 1832.)

§. 15.

Concordienformel.

Ueber die Concordienformel s. besonders Leonh. Hutter Concordia concors, de orig. et progr. F. C. Vit. 1614. fol., ed. nov. Lips. 1690. 4. (als siegende Gegenschrift gegen Rud. Hospiniani Concordia discors. Tig. 1607. Gen. 1678. fol.); und J. N. Anton Geschichte der Concordienformel. Lpz. 1779. 2 Bde. 8.

Wenn in den früheren Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche nächst der thetischen Feststellung des rein evangelischen Lehrbegriffs vorzugsweise, wiewohl keinesweges ausschließlich, sei es milder, sei es schärfer, der ausdrückliche Gegensatz gegen die papistische Kirche vorgewaltet hatte, so tritt in der letzten und in mehrfacher Hinsicht Haupt-Bekenntnißschrift der luth. K., der Concordienformel, dem symbolischen Schlußsteine der luth. Kirche, auch der ausdrückliche Gegensatz gegen alles Calvinistische, das ja jetzt auch innerhalb der lutherischen Kirche sich geltend machen

wollte[61]), und mithin gegen die nun schon so lange hartnäckig und immer hartnäckiger bei ihrem Irrthum gebliebene reformirte Kirche ebensowohl, als der gegen die papistische, aufs bestimmteste und scheidendste hervor[62]).

Es liegt in den Entwickelungsverhältnissen des kirchlichen Lehrbegriffs der göttlichen Wahrheiten, daß, nach einer ersten Zusammenfassung desselben in einer zur Abwehr der äußeren Gegensätze genügenden Formel, dieselben Gegensätze, näher der Wahrheit und zum großen Theil innerhalb jener Formel, die sie zu indifferenziren streben, noch einmal sich wiederholen, und dadurch eine noch bestimmtere und concretere Fassung des Begriffs der Lehre nothwendig machen, wodurch er vollendet wird. Dies war der Verlauf gewesen in dem Arianischen Streite seit dem Nicänischen Concil; ähnlich nun auch jetzt, wenn auch mit mehrfach ungleichem Resultat, im Kampfe der Reformation, der, ausgekämpft nach außen, endlich, ein halbes Jahrhundert seit Erscheinung der Augustana, als Resultat nach innen die Concordienformel ergab, das Symbol der Theologen und Gelehrten, das wissenschaftlichste, entwickeltste, begriffsmäßigste der Symbole[63]), und bei aller Strenge reiner Lehre doch eine wahrhafte Vermittlung der Extreme.

Schon vor, besonders aber seit Luthers Tode 1546 waren mannichfache Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche selbst

---

61) Nur dies giebt die Concordienformel als Grund dieser Form der Polemik an. Vergl. Art. 7. de coena Dom. p. 597: „Etsi Cingliani doctores non in eorum theologorum numero, qui Augustanam Confessionem agnoscunt et profitentur, habendi sunt, quippe qui tum, cum illa Conf. exhiberetur, ab eis secessionem fecerunt: tamen cum nunc sese in eorum coetum callide ingerant erroremque suum sub praetextu piae illius confessionis quam latissime spargere conentur, etiam de hac controversia ecclesiam Dei erudiendam iudicavimus.“

62) Gerade in allen bei lutherischer Polemik gegen die reformirte Lehre in Betracht kommenden Beziehungen hat denn die Concordienformel auch vorzugsweise classische Bedeutung.

63) Mit innerer Nothwendigkeit war es ja ein Resultat der kirchlichen Entwickelung —, das allerdings nur an den Symbolen der luth. Kirche, am wenigsten an denen der reformirten, recht anschaulich werden kann —, daß das ursprüngliche einfache apostolische Bekenntniß sich durch die Jahrhunderte hindurch zu immer bestimmteren Dogmen und Symbolen fixiren mußte.

entstanden, hauptsächlich veranlaßt durch das Hervortreten einer zwiefachen Geistesrichtung, einer streng biblischen in Luthers Geiste und einer laxeren nach Melanchthons späterem Sinne, in dieser Kirche, und diese Streitigkeiten wurden bei der Nothwendigkeit des Gegensatzes der lutherischen Kirche gegen den offen und versteckt um sich greifenden Calvinismus um so gefährlicher. Dem Churfürsten August von Sachsen aber (1553—1586) lag sehr viel an einer völligen Vereinigung der luth. Kirche in sich selbst, und die Herzöge von Braunschweig und Würtemberg boten ihm dazu die Hand[64]. Vorzüglich bemühte sich nun, indem die sächsische Landeskirche durch langwierige kryptocalvinistische Machinationen geschwächt worden war, der ausgezeichnete würtembergische Theolog Jacob Andreä, Kanzler zu Tübingen (geb. 1528, gest. 1590), eine solche innerliche Vereinigung zu Stande zu bringen; und neben ihm arbeitete der braunschweigische Theolog Martin Chemnitz (geb. 1522, gest. 1586). Schon 1569 hatte Andreä eine Vereinigungsschrift entworfen, worin er von den streitigen Punkten ächt lutherisch, obgleich in den allerglimpflichsten Ausdrücken, gehandelt hatte. Nach manchen Verhandlungen zwischen schwäbischen und sächsischen Theologen setzte er in der Folge, 1574, gemeinschaftlich mit Chemnitz, die s.g. schwäbisch sächsische Concordienformel auf. Diese wurde darnach auf einem theologischen Convent im Kloster Maulbronn 1575 revidirt, und erhielt nun den Namen der Maulbronnischen Formel. Nach Einholung mancher Gutachten über dieselbe versammelten sich alsdann, auf chursächsische Veranstaltung und mit Wissen und Willen der vornehmsten lutherischen Fürsten, 1576 zu Torgau die Theologen Andreä, Chemnitz, ferner Dav. Chyträus aus Rostock (geb. 1530, gest. 1600), Andreas Musculus (Generalsuperint. der Mark Brandenb.) und Christoph Körner (Cornerus) aus Frankfurt a. d. O., und außerdem 12 sächsische Theologen, und durch gemeinsame Berathung und Umarbeitung entstand nun das s. g. Torgauische Buch (am 7. Juni dem Churfürsten überreicht)[65].

64) Selbst Kaiser Maximilian II. billigte das Vorhaben, als Jac. Andreä 1570 in Prag ihm vorgestellt wurde.

65) Dies Torg. Buch ist aus einer gleichzeitigen Handschrift herausgegeben worden von J. S. Semler. Halle. 1760. 8. — Vergl. J.

In dieser Form wurde die Arbeit den lutherischen Fürsten und durch sie den Theologen zur Beurtheilung übersendet, und nach verschiedenen Censuren kam es zum Abschluß. Andreä, Chemnitz und der sächsische Theolog Nic. Selnecer (jetzt Superint. zu Leipzig, früher Professor zu Jena; geb. 1532, gest. 1592) vereinigten sich im März 1577 im Kloster Bergen bei Magdeburg; zu ihnen traten nachher noch Chyträus, Musculus und Körner hinzu, und so ward nun im Mai (19—28. Mai) von ihnen in letzter Instanz das Glaubensbekenntniß redigirt, das von seinem Entstehungsorte das Bergische Buch und von seinem Zweck, bestimmt, die ganze evangelisch-lutherische Kirche in Einem Glaubensbewußtseyn zu verbinden, die Concordienformel genannt wird. Sie ist ursprünglich deutsch abgefaßt[66]), und wurde nachher von Luc. Osiander, und verbessert von Selnecer, ins Lateinische übersetzt[67]). Sie sollte, einzig nach dem göttlichen Worte als der alleinigen Glaubensnorm — wofür es das Prooemium des Buchs erklärt —, aber eben deshalb gemäß den früheren Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche, alle bisher innerhalb geführte Streitigkeiten entscheiden und beenden, und gefährlichen, Calvinisirenden und anderen Versuchen, den rein biblischen lutherischen Lehrbegriff zu verändern, auf immer vorbeugen, diesen selbst aber durch gründliche theologische Entwickelung unerschütterlich befestigen; und sie hat diesem Zwecke in apostolisch Paulinischem Geiste und ausgezeichnet umsichtiger und scharfsinniger theologischer Entwickelung und Darstellung trefflich genügt. Das Ganze zerfällt in zwei Haupttheile, eine Epitome und Solida declaratio. Jene handelt summarisch, diese ausführlich, stets mit möglichst genauer Anschließung an den Sinn und die Worte Luthers, alle streitigen oder streitig gewesenen Punkte in den 11 Artikeln von der Erbsünde, vom freien Willen, von der Rechtfertigung, von guten Werken, vom Gesetz und Evangelium, vom dritten Gebrauch des Gesetzes

---

H. Balthasar Historie des Torg. Buchs. Greifsw. 1741 ff. 8 Stück (6 deutsch, 2 lat.).

66) Als deutsche editio princeps gilt der Abdruck im deutschen Concordienbuche Dresd. 1580. Fol.

67) Das lateinische Concordienbuch in der ersten Ausg. (Lips. 1580. 4.) enthält die Osiandersche, seit der zweiten (1584) die Selneccersche Uebersetzung.

[nicht bloß für die Welt und für die zur Sündenerkenntniß zu Führenden, sondern auch für die Gläubigen], vom h. Abendmahle, von der Person Christi (hier mit Fixirung der Lehre von der Ubiquität und Communicatio idiomatum), von Christi Höllenfahrt, von kirchlichen Gebräuchen und Mitteldingen, und von der ewigen Gnadenwahl (auch hier besonders, wie im Artikel von der Person Christi, auf göttlichem uralten Grunde selbstständig neubauend), ab, und zwar so, daß zuerst der Streitpunkt nachgewiesen, dann die in der lutherischen Kirche geltende Lehrart (Affirmativa) festgesetzt, endlich die falschen Behauptungen der Gegner mit Gründen zurückgewiesen werden (Negativa). Als ein 12. Artikel folgt zuletzt noch ein Artikel von häretischen Secten, die sich niemals zur Augsb. Conf. bekannt (namentlich Anabaptisten, Schwenkfeldianer, Antitrinitarier), und endlich, zur Bestätigung des Artikels von der Person Christi, ein ausführlicher Anhang (verfaßt von Andreä und Chemnitz, doch nicht ein integrirender Theil der Concordienformel) mit „Zeugnissen heiliger Schrift und der alten reinen Kirchenlehrer" über die Person und die göttliche Majestät der Menschheit Christi.

Sogleich nach Vollendung der Concordienformel waren die Churfürsten August von Sachsen und Johann Georg von Brandenburg eifrig dafür besorgt, daß sie in ihren und anderen Ländern kirchlich anerkannt und angenommen werden möchte, und bald (noch 1577) erlangte sie auch in Chursachsen, dem herzoglichen Sachsen, Chur-Brandenburg, Chur-Pfalz[68]), Pfalz-Neuburg und -Sulzbach (Oberpfalz), Anspach und Baireuth, Braunschweig, Lüneburg, Mecklenburg, Erzstift Magdeburg, Würtemberg, Baden, Henneberg, Schwarzburg, Leiningen, Hohenlohe, Oldenburg, Mansfeld, Stolberg, Schönburg u. s. w.[69]), sowie in den Städten Hamburg, Lübeck, Landau, Goslar, Ulm, Reutlingen, Schwäbisch-Hall, Memmingen, Lindau, Regensburg, Augsburg, Göttingen,

---

68) Hier jedoch ohne die sonstige Unterzeichnung.

69) Desgleichen im Herzogthum Preußen, dessen Geistliche die Formel sogleich mit unterzeichneten; nachträglich, in den nächsten Jahren, auch in Krain, Kärnthen und Steyermark, mit Unterzeichnung; etwas später selbst auch bei den Lutheranern in Ungarn, obwohl hier politische Ursachen die Unterschreibung hinderten.

Hildesheim, Hameln, Hannover, Erfurt u. s. w. symbolisches Ansehen, und durch 8—9000 (durchaus unerzwungene) kirchliche Unterschriften [70]) eine stattliche Autorisation. Sie ward unter churfürstlich sächsischer Autorität im Einverständnisse mit 85 anderen (auch sämmtlich unterzeichneten) Reichsständen — Churpfalz, Churbrandenburg rc., überhaupt 53 Fürsten und 35 Städten — (dem bei weitem angesehensten Theile, der entschiedensten Majorität, aller evangelischen Reichsstände Deutschlands überhaupt) zuerst am 25. Juni 1580 (Dresden, in Fol.), und zwar nicht isolirt, sondern, den früheren Verhandlungen gemäß, in geschlossener Verbindung mit allen übrigen früheren symbolischen Büchern der lutherischen Kirche, welche man seitdem mit der Concordienformel zusammen unter dem Namen des Concordienbuchs, Concordia, begreift (s. vor §. 12.), mit einer 1579 auf einem Convente von Theologen und fürstlichen Gesandten zu Jüterbog abgefaßten und demnächst von den Ständen förmlichst vollzogenen trefflichen Gesammtvorrede, publicirt. Die Concordienformel hatte selbst erklärt (in der Vorrede zur Solida declaratio), daß man hiemit kein neues Glaubensbekenntniß einführen, sondern nur, weil einige Theologen von dem rechten Verstande der Augsb. Conf. abgewichen wären, denselben weiter erklären wolle, und dies bloß nach der Schrift, deren Lehre aber in den bisher angenommenen symbolischen Schriften rein enthalten sei; und daß sie durchgängig im Geiste der ursprünglichen lutherischen Lehre und der früheren Symbole gehalten ist, können selbst die Gegner nicht verkennen. Doch aber verweigerten aus verschiedenen theils politischen, theils persönlich ehrgeizigen, theils theologischen Gründen der Stimmführer (nur zum geringeren Theil in einigermaßen calvinisirender Neigung) einige deutsche lutherische Länder und Städte (Holstein, Pommern, Hessen, Pfalz-Zweibrücken, Anhalt, und die 8 Städte Magdeburg [71]), Nürnberg, Straßburg, Frankfurt a. M., Bremen, Speier, Worms, Danzig) die Unterschrift, erklärten, daß sie mit der Augsb. Conf. und den übrigen symbolischen Schriften—, welche, ja selbst schon die doch

70) Der theologischen Facultäten, Kirchenräthe, Consistorien rc., Superintendenten, Pfarrer, hie und da auch der Hauptschullehrer rc.

71) Nur die Kirchenlehrer des Erzstifts, nicht der Stadt, hatten die C.-F. unterzeichnet.

allenthalben in der luth. Christenheit geltende unveränderte Augsb. C. allein, allerdings auch die genaueren Bestimmungen der Concordienformel in gewisser Hinsicht schon involvirten., — sich begnügen wollten, und gelangten so freilich wenigstens nicht zu dem eigentlichen christlich confessionellen Mannesalter der luth. Kirche. Ihnen schlossen sich in der Folge, früher oder später, — und zwar sie nun meist durch weltliche Gewalt gezwungen, — auch noch einige von den Landen an, die ursprünglich anderer Ansicht gewesen waren, und ihr Bekenntniß zur Concordienformel meist auch durch die bleibende Unterschrift all ihrer Kirchenlehrer bezeugt hatten (Churbrandenburg, Chur-Pfalz und Braunschweig [72])); und wenn Dänemark und Schweden, ein noch jugendlicheres Alter in confessioneller Beziehung sistirend, nicht einmal der Apologie der A. C., den Schmalkaldischen Artikeln und dem größeren Katechismus Luthers [73]) eigentlich symbolische Geltung gewährt haben, so konnten sie natürlich noch weniger in förmliche Anerkennung der Concordienformel willigen [74]). Nirgends aber in der lutherischen Kirche nahm

---

72) In Churpfalz, woselbst schon von 1559 bis 1576 ein reformirter Churfürst geherrscht hatte, administrirte seit 1583 der reformirte Joh. Casimir, der alles Lutherische zu vertilgen strebte; in Churbrandenburg ward 1613 zwar nur Joh. Sigismund selbst reformirt, er verbot aber doch 1614 in den gehässigsten Ausdrücken („Noch mehr aber ist bewußt und bekannt, wie der ehrgeizige Pfaffe Jacobus Andreä einen Primatum und Luth. Papstthum über die Kirchen und Gemeine Gottes hiedurch einzuführen, nicht aber die Ehre Gottes zu befördern, einzig und allein gesucht" ꝛc.: Churf. Resolut. an die Landstände v. 28. März 1614) die symbolische Auctorität der Concordienformel, die indeß in den brandenburgischen Landen, im Grunde auch churfürstlicherseits durch eine neue Erklärung an die Landstände vom 5. Febr. 1615 tolerirt, fortwährend sich in großem Ansehen erhielt. — In Braunschweig, welches in Fürst und Volk lutherisch blieb, erfolgte die Veränderung nach und nach, doch schon bald nach Publication der C.-F., durch herzogliche Politik und den Latitudinarismus der (einflußreichsten) Helmstädter Theologen. (Vergl. C. G. H. Lentz de causis non receptae in terris Brunsv. F. C. Brunsv. 1838. 4.)

73) In Schweden auch nicht eigentlich dem kleineren; nur in Dänemark gilt derselbe als förmliches Symbol. Vergl. oben S. 59. Anm. 2.

74) Uebrigens war nur der König von Dänemark — und er allein unter auswärtigen, nicht deutschen Fürsten — zum Beitritt ersucht, aber durch abgünstige Theologen und die Rücksicht auf die in seinen Landen schon herrschende Lehreinigkeit zum Abschlag bestimmt worden. In Schweden war bei damaliger Gefahr der Wiedereinführung des Papismus an Einführung der

man doch auch irgend ein der Concordienformel entgegengesetztes Bekenntniß, sei es redend oder schweigend, an; und wo überhaupt der Widerspruch gegen dies Symbol nicht auf einer schon älteren Abschüssigkeit zum Calvinismus beruhte, die dann freilich bald genug zur reformirten Kirche selbst hinüber leiten mußte [75]), da [76]) verstummte auch derselbe im Laufe der Zeit je mehr und mehr. Der in der neuesten Zeit frisch erwachende rein kirchlich lutherische Glaube insbesondere erkennt allenthalben die Concordienformel als gültiges lutherisches Symbol und als nothwendige Ergänzung der übrigen Symbole zu einem vollendeten Ganzen und einer schönen Harmonie allseitig apostolischen Geistes an, wie denn dieselbe auch ohnehin historisch mit vollstem Rechte stets für ein wahres Symbol, ja für das am förmlichsten unter allen beglaubigte, gegolten hat.

Am meisten mit der Concordienformel unter den luth. Bekenntnißschriften verwandt ist eine kleine Schrift, die auch in Sachsen symbolische Auctorität erhalten hat: die Visitationsartikel von 1592. Nach Unterdrückung der kryptocalvinistischen Machinationen nehmlich durch den sächsischen Administrator Friedrich Wilhelm im J. 1591 entwarfen auf dessen Veranlassung unverdächtige Theologen 1592 auf einem Landtage zu Torgau über die Lehren, worin man eingeschlichenen Calvinismus mit Grund vermuthete (die Lehren von dem Abendmahl, der Person Christi, der Taufe und der Gnadenwahl), vier durch Reinheit, Kraft und Schärfe der Thesis, wie der Antithesis ausgezeichnete Artikel als Lehrnorm, die von einer nun angeordneten Kirchenvisitation benannt wurden, und von allen sächsischen Kirchen- und Staatsbeamten hinfort [77]) beschworen werden mußten.

Concordienformel nicht zu denken; doch fand sie daselbst später Eingang und (auf dem Concil zu Upsala 1593) ziemlich förmliche Anerkennung, wie denn auch das gesammte Concordienbuch, als eine Erläuterung der symbolischen Lehre enthaltend, in Schweden öffentliche Auctorität erhalten hat.

75) So — von Churpfalz und Brandenburg s. oben — (großentheils wenigstens) in Hessen, Anhalt, Pfalz-Zweibrücken und Bremen.

76) Z. B. in Holstein, wo die C.-F. bald eingeführt und seit 1647 förmlich als Symbol angenommen wurde; in Pommern rc.

77) Nur erst die neueste Zeit hat geändert.

Anmerkung zum ersten Abschnitt.

Zur Kenntniß der lutherischen Kirchenlehre dienen nächst den allerdings auch vollkommen hinreichenden, sehr präcisen, an Präcision alle Symbole anderer Kirchenpartheien übertreffenden, Bekenntnißschriften dieser Kirche auch die Schriften der ausgezeichnetsten lutherischen Kirchenlehrer: vor Allen Luthers, dessen sämmtliche Schriften vielfach, am besten von J. G. Walch. Halle. 1740 ff. 24 Thle. 4. edirt worden sind; außerdem manche frühere Schriften Melanchthons, wie vornehmlich seine **Loci theologici** in den früheren Ausgaben (erste 1521); und unter den lutherischen Dogmatikern vorzüglich Joh. Gerhard.

Zweiter Abschnitt.

Römisch-katholische und griechische Kirche.

I. Römisch-katholische Kirche.

Libri symbolici ecclesiae Rom. catholicae, ed. I. T. L. Danz. Vimar. 1835 sqq. (bis 1837 6 **Fascic.** 8.; zuerst die **Canones et decreta concilii Trid.**)

Libri symb. eccl. cathol. cet., ed. F. W. Streitwolf. Gotting. Fasc. I. II. 1835 **sqq.** 8.; **F. III. ed. Streitw. et R. E. Klener.** 1837.

§. 16.

Canones et decreta Concilii Tridentini.

Während als Quelle des älteren Katholicismus, nächst den drei ökumenischen Hauptsymbolen, die Beschlüsse aller früheren s. g. allgemeinen Synoden zuvörderst des Morgen- und Abendlandes, dann des Abendlandes, mit Einschluß natürlich der allgemeinen Lateransynoden [78]), zu betrachten sind: so erscheint als die symbolische Hauptquelle des neueren römisch-katholischen Lehrbegriffs, wie derselbe der Reformation gegenüber (als Contrareformation) auf dem älteren Grunde sich fixirt hat, das Tridentinische Concil, durch dessen Beschlüsse eben die Lehre des neueren Ka-

78) Im Ganzen die Beschlüsse von 17 Synoden. (Die Tridentinische ist dann die 18. und letzte als allgemein anerkannte; s. **Ballarm. Concil. 1, 5.**)

tholicismus theils an und für sich, theils in ihrem Gegensatze gegen den evangelischen Lehrbegriff, damit die Einheit klar und die Scheidewand unverrückbar sei, bestimmt und unveränderlich festgestellt wurde.

Längst war unter den Reformationsstreitigkeiten eine allgemeine Synode zu deren Beilegung vielfach und dringend gewünscht worden. Nach langem Zögern von Seiten des Papstes ward dieselbe endlich am 13. December 1545 zu Trient durch Paul III. eröffnet, und sie währte nach mehreren Unterbrechungen, wovon eine 10 Jahr dauerte, bis 1563. Schon 1547 (im März), nach 8 Sitzungen, verlegte Papst Paul III., den zu starken Einfluß des Kaisers fürchtend, die Versammlung nach Bologna. Hier aber wurden nur zwei Sitzungen gehalten. Später, am 1. Mai 1551, erneuerte Papst Julius III. zu Trient die Synode, und selbst einige protestantische Gesandte langten jetzt dazu an, oder waren unterwegs. Doch schon am 28. April 1552 vertagte die Synode, durch den Heereszug des Churfürsten Moritz von Sachsen gegen den Kaiser erschreckt, sich von neuem; und erst nach 10 Jahren, nach dem Absterben zweier Päpste, am 18. Januar 1562 kam sie nun unter Papst Pius IV. wieder zusammen, um sodann im folgenden Jahre, am 3. und 4. December 1563, im päpstlichen Interesse für immer geschlossen zu werden, nachdem von Anfang an im Ganzen nur 25 allgemeine Sessionen, allerdings durch weit mehrere Specialsessionen vorbereitet, gehalten worden waren [79]). Eine päpstliche Bulle Pius des IV. (Benedictus Deus) vom 26. Januar 1564 bestätigte feierlich die Synodalbeschlüsse, untersagte zugleich allen Klerikern und Laien bei den schärfsten Strafen, Anmerkungen oder Commentarien über dieselben herauszugeben, und behielt die Aufklärung und genauere Bestimmung des Dunkleren, überhaupt die authentische Auslegung aller Beschlüsse, allein dem Papste vor (ein Geschäft, dessen hohe Bedeutung man so wohl zu würdigen verstand, daß schon Sixtus V. 1588 lediglich zu seiner Verrichtung eine besondere Congregation niedersetzte). In einigen Län-

79) Die allgemeinen Sitzungen waren im Grunde nur Feierlichkeiten zur Verkündigung der in den Ausschüssen bereits vorbereiteten und besprochenen Beschlüsse gewesen, und manche von ihnen gaben noch dazu nichts als Prorogationsdecrete.

dern, wie in dem größten Theile Italiens, in Portugal, Polen, und vom Kaiser ist demnächst die Synode als eine ökumenische förmlich und unbedingt anerkannt worden, im katholischen Deutschland stillschweigend, in Spanien, Neapel und Belgien mit Vorbehalt der königlichen Rechte, in Frankreich, woselbst das Concil einen starken Widerstand fand, nur durchs Herkommen hinsichtlich des Dogma's.

Die Beschlüsse der Tridentinischen Synode, durch Stimmenmehrheit[80]) der anwesenden Prälaten[81]) gefaßt, zerfallen in Bestimmungen über die Lehre und in Beschlüsse über die Reformation der Verfassung, des Cultus und der Geistlichkeit. Die Lehrbestimmungen selbst sind wieder eingetheilt in positive Satzungen oder Decreta im engeren Sinne oder Capitel, welche, zum Theil sehr umständlich, das katholische Dogma beschreiben, und in kürzere Canones, welche zum Theil die Capitel noch erläutern, besonders aber gedrängt die entgegenstehenden evangelischen und andere Lehren verwerfen, und daher immer mit den Worten „anathema sit" enden. In den Reformationsbeschlüssen, die übrigens auch in der Form von Decretis und Capitibus erscheinen, ist manches für Kirchenordnung und Kirchenzucht Heilsame verordnet und manches Altkirchliche erneuert worden; dabei wird aber nicht nur das Papstthum in keiner Art angetastet, sondern auf eine kluge Weise sind mit den Reformationsdecreten auch die dogmatischen Satzungen vermischt, und durch diese überhaupt ist denn der hergebrachte zum großen Theil so verderbte kirchliche Lehrbegriff, so weit darüber ein Einverständniß der theologischen Schulen vermittelt werden konnte, nur sanctionirt und die Trennung zwischen der katholischen und evangelischen Kirche vollendet worden.

Die Originalausgabe der Tridentinischen Canones et decreta erschien sehr prachtvoll Rom. 1564 fol. bei Paulus Manucius. Auf diese folgten noch in demselben Jahre andere Ausgaben

---

80) Rechte Stimmen**einheit** fand selbst in manchen Hauptpunkten nicht statt; wie z. B. hinsichtlich der Lehre von der Rechtfertigung. (Vergl. L. Ranke die röm. Päpste, ihre Kirche u. ihr Staat, im 16. u. 17. Jahrh. [Berl. 1834—36. 3 Bde. 8.] I. S. 198.)

81) Zugegen waren Legaten, Cardinäle, Erzbischöfe, Bischöfe, Aebte, Ordensgenerale und Doctoren der Theologie —, zusammen (doch nicht beständig) 281, worunter 187 Italiener.

zu Rom, Venedig, Antwerpen, Löwen, Cöln, und bald viele andere [82]). Unter den späteren Editionen sind in kritischer Hinsicht auszuzeichnen die beiden zu Antwerpen erschienenen von Phil. Chiflet. 1640. 12. (wiedergedruckt Cöln. 1644. 45. u. s. w. Venedig 1705), und besonders (als kritische Bearbeitung) von Iodoc. le Plat. 1779. 4.

Ueber die Geschichte des Concils s. vornehmlich das durch Vollständigkeit und eben so freimüthige, als scharfsinnige Kritik ausgezeichnete Werk des Venetianischen Servitenmönchs Paul Sarpi: Historia Concilii Tridentini, zuerst italienisch erschienen Lond. 1619. fol. (durch den Erzbischof M. Ant. de Dominis), dann ins Lat. übersetzt (von A. Newton und W. Bedell, Lond. 1620. 4.) und oft edirt, am besten in einer treuen franzöſ. Uebersetzung mit werthvollen Berichtigungen [83]) von Pierre François le Courayer. Lond. u. Amst. 1736. 2 Thle. 4., Bas. 1738, u. ö., deutsch durch F. E. Rambach. Halle. 1761 ff. 6 Bde. 8. — Gegen Sarpi schrieb der Cardinal und Jesuit Sforza Pallavicini seine mehr apologetische und panegyrische, als historische Istoria del Concilio di Trento. Rom. 1656. 2 Bde. fol. (auch 1664, sowie Mail. 1717. 3 Bde. 4., u. ö., lat. von I. B. Giattini. Antv. 1670. 3 Bde. 4. 1673 f.; deutsch durch Th. F. Klitsche. Augsb. 1835 f. 8 Bde.). — Von Evangelischen ist über das Concil vorzüglich erschienen C. A. Salig Vollst. Historie des Trid. Conc. Halle. 1741—45. 3 Thle. 4., sowie als scharfsinnige Kritik Mart. Chemnitz Examen concilii Trid., zuerst 1565, am besten Frcf. 1707. fol. — Historische Ergänzungen gewähren I. le Plat Monumentorum ad histor. conc. Trid. illustrand. spectantium ampliss. collectio. Lovan. 1781 sqq. 7 voll. 4., und G. I. Planck Anecdota ad histor. conc. Trid. Gott. 1791 sqq. 24 Progrr. 4.

---

82) Mit Anmerkungen und dem index librorum prohibitorum ist zuerst ausgestattet die Ausg. zu Lyon. 1580. 8.; mit den Declarationen der Cardinäle ist versehen die ex recognitione I. Gallemart. Cöln. 1618. 1620. Antw. 1644. Lyon. 1712. 8.

83) Sie sind auch der italien. Ausg. Lond. 1757. 2 Bde. 4. beigefügt.

§. 17.

Symbolische Schriften zweiter Ordnung.

An die Beschlüsse des Tridentinischen Concils, als die Hauptquelle für die Erkenntniß des katholischen Lehrsystems, schließen sich noch zwei Schriften an, die ebenfalls öffentlich autorisirt sind, und eine beinahe gleiche Geltung mit dem Tridentinum selbst haben:

1. und vornehmlich die *Professio fidei Tridentina*, (eigentlich Forma professionis fidei catholicae), welche nächst dem vollständigen Nicäno-Constantinopolitanischen Symbolum einen kurzen Auszug aus den Tridentinischen Beschlüssen, aber auch nicht ohne eigenthümliche Bestimmungen, enthält. Papst Pius IV. nehmlich verlangte nicht bloß die Annahme des Tridentinischen Concils von allen katholischen Ländern, sondern er ließ auch 1564 einen compendiösen Auszug daraus entwerfen, welchen, als verpflichtende Glaubensregel, — wie schon die Synode zu Trient eine solche als nothwendig bezeichnet hatte (Sess. 24. reform. cap. 1. 12., sess. 25. reform. cap. 2.) —, zufolge einer doppelten vom 13. Nov. 1564 datirten päpstlichen Bulle alle öffentlichen Lehrer der römischen Kirche, alle, welche geistliches Amt oder akademische Würde annehmen, so wie auch alle, die zu dieser Kirche übertreten, zu unterschreiben haben. Sie verpflichten sich dadurch außer zum Glauben an die Nicänischen Bestimmungen zum Glauben an die gesammte Tradition, an den von der Kirche der h. Schrift beigelegten Sinn, an die sieben Sacramente und deren katholische Verwaltung, an das von dem Tridentiner Concil über die Erbsünde und Rechtfertigung Festgesetzte, (so wie demnächst an alle Satzungen dieses Concils und der ökumenischen ꝛc. überhaupt), an Meßopfer, Transsubstantiation, Fegfeuer, Anrufung der Heiligen, Verehrung der Bilder, an die Macht der Kirche zum Ablaßertheilen, an die römische Kirche als Mutter und Lehrerin aller übrigen, an den Papst als Statthalter Christi, welchem Gehorsam gebühre, [dieser Punkt ist ein der Professio eigenthümlicher, da darüber auf der Tridentiner Synode selbst wegen Uneinstimmigkeit der Partheien nichts bestimmt worden war], und mit Verwerfung alles dem Widersprechenden und aller Häresieen an das Alleinseligmachende dieses katholischen Glaubens, welchen

sie bis zum Tode zu bewahren und allen ihren Anvertrauten nach Kräften einzuflößen geloben [84]).

---

84) S. die Professio in dem Magn. Bullarium Rom. T. II. p. 127 sqq. ed. Lugd. (unter dem Titel Forma professionis fidei cath.); auch in C. M. Pfaff Introd. in hist. theol. lit. (Tub. 1724. 3 Bde. 4.) P. II. p. 59 sqq. u. anderwärts. — Sie lautet vollständig also: Ego N. firme credo et profiteor omnia et singula, quae continentur in symbolo fidei, quo S. R. E. utitur, videlicet: Credo in unum Deum — —. Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque eiusdem ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector. Item sacram scripturam, iuxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione sacrarum scripturarum, admitto: nec eam unquam nisi iuxta unanimem consensum patrum accipiam et interpretabor. Profiteor quoque septem esse vera et proprie sacramenta novae legis a Iesu Christo Domino nostro instituta atque ad salutem humani generis, licet non omnia singulis, necessaria, scilicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, illaque gratiam conferre, et ex his baptismum, confirmationem et ordinem sine sacrilegio reiterari non posse. Receptos quoque et approbatos ecclesiae catholicae ritus in supradictorum omnium sacramentorum solemni administratione recipio et admitto. Omnia et singula, quae de peccato originali et de iustificatione in sacrosancta Tridentina synodo definita et declarata fuerunt, amplector et recipio. Profiteor pariter, in missa offerri Deo verum, proprium et propitiatorium sacrificium pro vivis et defunctis, atque in sanctissimo eucharistiae sacramento esse vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi, fierique conversionem totius substantiae panis in corpus, totius substantiae vini in sanguinem, quam conversionem catholica ecclesia transsubstantiationem appellat. Fateor etiam, sub altera tantum specie totum atque integrum Christum verumque sacramentum sumi. Constanter teneo, purgatorium esse animasque ibi detentas fidelium suffragiis iuvari. Similiter et sanctos, una cum Christo regnantes, venerandos atque invocandos esse eosque orationes Deo pro nobis offerre, atque eorum reliquias esse venerandas. Firmiter assero, imagines Christi ac Deiparae semper virginis, nec non aliorum sanctorum habendas et retinendas esse, atque eis debitum honorem ac venerationem impertiendam. Indulgentiarum etiam potestatem a Christo in ecclesia relictam fuisse, illarumque usum christiano populo maxime salutarem esse affirmo. Sanctam catholicam et apostolicam Romanam

Ueber die Prof. vergl. G. C. F. Mohnike Urkundl. Geschichte der sogen. Professio fidei Trid. Greifsw. 1822. 8.

2. Der *Catechismus Romanus*. Schon die Tridentiner Synode fühlte das Bedürfniß eines ganz tüchtigen allgemeinen Katechismus, und sie beschloß, selbst einen auszuarbeiten und bekannt zu machen. Der Versuch mißglückte aber, und sie bestimmte nun in der 25. Session (Continuat. „Decr. de indice libror. et catech.") auf den Vorschlag der päpstlichen Legaten, Papst Pius IV. solle auf die Abfassung eines neuen Katechismus bedacht seyn. In Folge dessen erhielten 3 angesehene Theologen, der Erzbischof Leonardo Marino von Lanciano, der Bischof Egidio Foscarari von Modena und der gelehrte portugiesische Dominicaner Francesco Füreiro den päpstlichen Auftrag, unter Aufsicht dreier Cardinäle einen Katechismus zu verfertigen. Sie lieferten (italienisch) ein Buch, welches, von Paulus Manucius lateinisch stylisirt, unter der Auctorität P. Pius V. 1566 zu Rom lateinisch als Catechismus ex decreto Concilii Tridentini Pii V. iussu editus (in Fol.) und italienisch herausgegeben, und, von mehreren Provinzialsynoden ausdrücklich approbirt, in Italien, Frankreich, Deutschland und Polen eingeführt wurde[85]. Der Katechismus schließt sich an das Tridentinische

---

ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco Romanoque pontifici, beati Petri apostolorum principis successori, ac Iesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac iuro, cetera item omnia a sacris canonibus, oecumenicis conciliis ac praecipue a sacrosancta Tridentina synodo tradita, definita et declarata indubitanter recipio atque profiteor, simulque contraria omnia atque haereses quascunque ab ecclesia damnatas et reiectas et anathematizatas ego pariter damno, reiicio et anathematizo. Hanc vero catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, quam in praesenti sponte profiteor et veraciter teneo, eandem integram et immaculatam usque ad extremum vitae spiritum constantissime Deo adiuvante retinere, atque a meis subditis, seu illis, quorum cura ad me in munere meo spectabit, teneri et doceri et praedicari, quantum in me erit curaturum, ego idem N. spondeo, voveo ac iuro, sic me Deus adiuvet et haec sancta Dei evangelia!

85) Am häufigsten ist dieser Katechismus in der Folge lateinisch edirt worden (in Deutschland zuerst Dillingen 1567. 8.), z. B. mit Anmerkk. von Andr. Fabricius. Antw. 1602. 8. u. ö., auch noch neuerlich zu Mecheln. 1831. 12., Wien 1833. 8., Mainz 1834. 12. und Breslau 1838. 8.; deutsch

gleichem Maaße bedeutend, die polemischen Werke von Franc. Coster (Jesuit, gest. 1619) und Mart. Becanus (Jesuit und Beichtvater Kaiser Ferdinands II., gest. 1624) [s. ob. §. 2. a. a. O.]; — endlich, für einzelne Fundamentaldogmen, Melch. Cani (Dominic. u. Bisch., gest. 1560) Locor. theol. libb. 12, zuerst Salamanc. 1563. fol., auch in seinen Werken, die am besten Hyac. Serry. Patav. 1720. 4. edirt hat.

II. „Orthodoxe" griechische Kirche.

§. 18.

1. Von symbolischer Auctorität für die „orthodoxe" griechische Kirche sind zuvörderst (nächst dem apostolischen Symbolum) die sieben ökumenischen Kirchenversammlungen [86]), welche vor der Trennung der morgenländischen und abendländischen Kirche gehalten worden sind [87]): also die erste und zweite Nicänische von 325 und 787, die erste, zweite und dritte Constantinopolitanische von 381, 553 und 680, die Ephesinische 431 und die Chalcedonensische 451. Die griechische Kirche unterscheidet sich hiebei von der römisch-katholischen dadurch, daß sie die Beschlüsse sämmtlicher, seit der Trennung beider Kirchen im Abendlande gehaltenen s. g. allgemeinen Concilien (vergl. §. 16.) verwirft, von der lutherischen aber dadurch, daß diese nur sechs allgemeine Concilien als für sie gültig anerkennt, das zweite Nicänische aus dem 8. Jahrh. mit seinen Beschlüssen für den Bilderdienst gänzlich verwerfend, und auch von jenen 6 früheren die vier in den 5 ersten Jahrhunderten gehaltenen höher achtet, als die beiden folgenden aus dem 6. und 7. Jahrh. (vergl. §. 12, 2).

2. Unter den besonderen und eigentlichen Bekenntnißschriften der griechischen Kirche ist

86) Das Nicäno-Constantinopolitanische Symbol natürlich ohne das Filioque, dessen Vorhandenseyn in dem s. g. Symbolum Athanasianum denn auch dessen eigentliche Anerkennung von griechischer Seite gehindert hat.

87) Als Concilium quinisextum fügt denselben die griechische Kirche auch noch das Constantinopolitanische von 692 ein, welches die lateinische Kirche als bindend nicht anerkennt.

a. die wichtigste die Ὀρθόδοξος πίστις πάντων τῶν Γραϊκῶν (oder ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς) — schlechthin *Confessio orthodoxa* — von Petrus Mogilas. Da nehmlich der Patriarch von Constantinopel Cyrillus Lucaris (s. §. 9, 2), hingerichtet 1638, eine so bestimmte Hinneigung zur reformirten Kirche gezeigt hatte[88]), daß seitdem von vielen Seiten Klagen ertönten über die Verfälschung der alten griechischen Lehre, und wiederholte Erklärungen und Synodalbeschlüsse zur Wahrung des Glaubens nöthig machten[89]): so schien es ein Bedürfniß zu seyn, den Lehrbegriff der griechischen Kirche durch öffentliche Anerkennung festzustellen. So entwarf denn im J. 1642 der angesehene russisch griechische Metropolit von Kiew, Petrus Mogilas, in Verbindung mit einigen Bischöfen und Gelehrten seiner Diöcese, ein Glaubensbekenntniß, welches Anfangs nur den Titel „Erklärung des Glaubens der Russen" führte, sofort aber auf einer Conferenz zwischen russischen und Constantinopolitanischen Geistlichen nach der Revision des Meletius Syrigus von der Kirche zu Constantinopel gebilligt und als orthodoxes Glaubensbekenntniß genehmigt, und schon 1643 von dem Constantinopolitanischen Patriarchen Parthenius, sowie von den vier übrigen orthodoxen orientalischen Patriarchen, Joannicius von Alexandrien, Macarius von Antiochien, Parisius von Jerusalem und dem zu Moskau, unterzeichnet, und dadurch zum all-

---

88) Bei seinem früheren Aufenthalte in Genf hatte er seine Vorliebe für den Calvinismus gefaßt, sodann später (1629) ein dem reformirten Lehrbegriffe ziemlich conformes Glaubensbekenntniß (Confessio christianae fidei) aufgesetzt (s. über einen wesentlichen Theil des Inhalts desselben unten §. 64) und nach Genf geschickt, welches zuerst lat. 1629 oder 1630, dann griech. u. lat. zu Genf 1633. 8., hierauf öfter, gedruckt worden ist, (griech. u. franz. auch in I. Aymon Monumens authentiques de la relig. des Grecs. à la Haye. 1708. 4. p. 237 sqq.), und noch unzweideutiger 1636 in einem Briefe an die Prediger und Professoren zu Genf sich ausgesprochen.

89) Schon 1631 war von einem unirten Griechen, Matthäus Karyophilus, Bischof von Iconium, eine Gegenschrift gegen Cyrills Glaubensbekenntniß erschienen; später, 1638, wurde zu Constantinopel eine Synode gegen denselben gehalten (deren Beschlüsse der Ausgabe jenes Glaubensbekenntnisses Genf. 1645. 8. beigefügt sind), und eine Synode zu Jassy 1642 (s. darüber das Synodalschreiben des Patriarchen Parthenius von Constantinopel, mit befindlich an dem eben angef. Orte) erneuerte dies Urtheil.

gemeinen Bekenntnisse der orthodoxen orientalischen Kirche erhoben wurde. Seitdem führt es den obigen Titel, und wurde als allgemein kirchliches Bekenntniß auch späterhin nochmals von einer Synode zu Jerusalem 1672 und für die russische Kirche insonderheit 1721 durch Kaiser Peter I. sancionirt. Es ist in Fragen und Antworten abgefaßt, und beginnt mit der Frage, was ein rechtgläubiger und katholischer Christ beobachten müsse, um das ewige Leben zu erben. Darauf ist die Antwort: Glauben und gute Werke (beides aber komme auf die drei theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe an), und nun wird in drei Abschnitten gehandelt περὶ πίστεως, περὶ ἐλπίδος (dabei auch vom Gebet), und περὶ τῆς εἰς θεὸν καὶ τὸν πλησίον ἀγάπης. — Dies Bekenntniß, Anfangs nur russisch gedruckt, erschien zuerst griechisch (neugriechisch) auf Veranstaltung des Pfortendolmetschers Panagiota mit lat. Uebersetzung und Vorrede des Patr. Nectarius von Jerusalem zu Amsterdam 1662, dann griech. und lat. durch Laur. Normann (Prof. in Upsala). Leipzig. 1695. 8., deutsch (als Liber symbol. Russor. oder der größere Katechismus der Russen aus d. Slavon.) durch J. L. Frisch. Frkf. u. Lpz. 1724. 4., und griech., lat. u. deutsch (als Orthodoxa confessio ecclesiae orientalis) mit histor. Einleitung durch K. Glob. Hofmann. Bresl. 1751. 8.

b. Nicht dieselbe Bedeutung haben zwei andere Glaubensbekenntnisse der griechischen Kirche, ein in der Tendenz der ὀρθόδοξος ὁμολογία verwandtes drei Jahrzehende jüngeres, und ein in der Tendenz sehr divergirendes zwei Jahrhunderte älteres Bekenntniß:

α. Die auf der oben angeführten Synode zu Jerusalem 1672, bei Gelegenheit der Vereinigung zu einer neuen Verwahrung des orthodoxen Glaubens (ἀσπὶς ὀρθοδοξίας) gegen den Calvinismus, von dem hierosolymitanischen Patriarchen Dositheus entworfene Confession (*Confessio Dosithei*) in 18 Abschnitten, deren manche freilich die Synode in den Verdacht des Latinisirens gebracht haben [90].

90) Die Confession findet sich mit unter den Symbolschlüssen, wie sie (griech. u. lat.) Harduin Acta Concill. XI. p. 179 sqq. und (griech. u. franz.) Aymon Monumens authentiques p. 259 sqq. mittheilen.

β. Die *Confessio Gennadii*, d. h. das von dem Patriarchen Gennadius oder Georgius Scholarius von Constantinopel nach der Eroberung Constantinopels 1453 dem türkischen Sultan Muhammed II. überreichte Glaubensbekenntniß, welches dem Sultan einen Begriff von der Ueberzeugung der griechischen Christen geben sollte, und, ohne das Unterscheidende des griechischen und römisch-katholischen Lehrbegriffs zu berühren, nur über die allgemeinen christlichen Dogmen sich verbreitet [91]).

3. Als wichtige griechische Privatbekenntnisse sind auszuzeichnen:

a. und vornehmlich das Glaubensbekenntniß (*ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐν ἐπιτόμῃ*) des Metrophanes Kritopulus, eines Alexandrinischen griechischen Geistlichen aus Berrhöa, später Patriarchen von Alexandrien, welchen Cyrillus Lucaris noch als Patriarch von Alexandrien nach England gesandt hatte, um sich eine gründliche theologische Bildung zu erwerben, und welcher nach mehrjährigem Aufenthalte daselbst auch die deutschen Universitäten besuchte, und zu Helmstädt 1625 von den dortigen Theologen um Aufsetzung seines Glaubensbekenntnisses gebeten wurde. Dies Bekenntniß — 23 Capitel — neigt sich keinesweges zu den reformirten Grundsätzen des Cyrillus hin, die Kritopulus nachher selbst bekämpfte, sondern stimmt mit dem Lehrbegriffe seiner Kirche völlig überein. Es wurde griechisch, mit lat. Uebersetzung von Joh. Hornejus und Vorrede von Conring, Helmst. 1661. 4. herausgegeben.

b. Die Verhandlungen des Patriarchen Jeremias von Constantinopel mit den Würtembergischen Theologen im 16. Jahrhundert, 1576 bis 1581, edirt in: *Acta et scripta theologor. Wirtemb. et patriarchae Constantinop. D. Hieremiae*, quae utrique ab a. 1576 usque ad a. 1581 de Augustana Conf. inter se miserunt, graec. et lat. ab iisdem theol. edita. Witeberg. 1584. fol. Die Acta enthalten die Augsb. Conf. griechisch, dann 3 Abhandlungen des Patriarchen Jeremias, worin er die Lehren der

91) Die Confessio Gennadii findet sich griech. (und türkisch) in Mart. Crusii (zu Tübingen) Turcograecia. Basil. 1584. fol. p. 110—119, auch in Dav. Chytraei Orat. de eccl. graec. statu. Frcf. 1583. 8. p. 173 sqq.; lat. in der Maxima biblioth. patrum XXVI. p. 558 sqq.

A. C. beurtheilend bestreitet, nebst den Antworten der Tübinger Theologen, endlich einige Briefe des Jeremias, Alles griechisch und lateinisch[92]).

c. Aus neuester Zeit das zu rein biblischer Wahrheit mehr anstrebende Glaubensbekenntniß des Moskauischen Metropoliten Philaret in Pinkerton Russia or miscellaneous observations on the past and present state of that country and its inhabitants. Lond. 1833. (Auszüge daraus s. Evang. Kirchenzeit. 1834 Nr. 77 f.).

Anmerkung. Von griechischen Dogmatikern ist und bleibt für die ältere Zeit Johannes Damascenus im 8. Jahrh. (gest. um 760) in seiner ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, worin er die anerkannten Resultate der bis dahin geschehenen Forschungen über den Inhalt des christlichen Glaubens gesammelt und systematisch ausgesprochen hat, ὁ πάνυ. Unter den neueren ist der ausgezeichnetste Theophanes Prokopowicz in seiner Christiana orthodoxa theologia. Regiom. 1773—75. 5 voll. 8. (Vergl. auch Hyac. Kirpinski Compend. orthod. theol. 1786. 8.). Von geringerem Gewicht sind die populären Werke, des Theophylactus Dogmata christ. theol. orthodoxae. Mosc. 1773, und des Metropoliten Platon von Moskau (gest. 1812) Rechtgläubige Lehre oder kurzer Auszug der christl. Theologie, zunächst für den Großfürsten Paul Petrowitsch ausgearbeitet, und ins Deutsche (Riga. 1770. 8.) und Latein. (Moskau. 1774) übersetzt (Platons Werk der bekannteste Katechismus, der aber, nicht völlig treu griechisch, auch schon hie und da zum mehr biblischen Lehrbegriff einlenkt).

Sonst dienen auch noch zur Kenntniß der griechischen Lehren: Leo Allatius de ecclesiae occid. et orient. perpetua consensione [die freilich hier zu hoch angeschlagen wird] libb. 3. Col. (Amst.) 1648. 4. u. ö.; — J. M. Heineccius Abbildung der alten und neueren griech. Kirche. 2 Thle. Lpz. 1711. 4.; — I. P. Kohl Ecclesia graeca lutheranizans (eine Verzeichnung der harmonirenden griech. und luth. einzelnen Dogmen). Lubec. 1723. 8.; — Alex. de Stourdza

---

92) Vergl. auch I. M. Geisse de destinata inter Patriarch. Ierem. et theol. Wirtemb. coniunctione. Viteb. 1705. 4., und F. C. Harboe de Aug. Conf. ad Graecos delata. Lips. 1739. 4.

Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'église orthodoxe. Stuttg. 1816. 8.; — Augusti 2 Progrr. de nonnullis ecclesiae graecae, quae nuper iactatae sunt, virtutibus. Bonn. 1821. 4.; — H. J. Schmitt Die morgenländ. griech.-russ. Kirche, oder Darstell. ihres Ursprungs, ihrer Lehre, Gebräuche ꝛc. Mainz 1826. 8. [im Urtheil über die griech. u. röm. Harmonie ähnlich wie Leo Allatius]; — G. P. C. Kaiser Progr. de ethice eccl. gr. symbolica ad symbolicam rom. eccl. ethicen comparata. Erl. 1833. 4.

Dritter Abschnitt.

Reformirte Kirche und kleinere Kirchenpartheien und Secten.

I. Reformirte Kirche.

Sammlungen reformirter Symbole: Corpus et syntagma confessionum fidei, quae in diversis regnis et nationibus ecclesiar. nomine fuerunt authentice editae cet. Aurel. Allobrog. (Genev.) 1612. 2 Voll. 4., ed. nov. auct. 1654. 4.[93]) — I. C. A. Augusti Corpus libror. symbolicor., qui in ecclesia reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt. Elberf. 1828. 8. (3½ ℛ). — Confessions de foi des églises réformées de France et de Suisse. Montpel. 1826. 8.[94]) — J. J. Meß Sammlung [einiger] symbol. BB. der ref. Kirche. Neuwied. 1828. 30. 2 Thle. 8. — Die symbol. BB. der ev. ref. K., a. d. Lat. vollst. übersetzt ꝛc. Neustadt a. d. O. 1830. 2 Thle. 8.

§. 19.

Die reformirte Kirche, abgesehen vom Glauben und materiellen Lehrinhalte, unterscheidet sich schon dadurch wesentlich von der lutherischen, daß die der letzteren eigenthümliche con=

---

93) Das Werk (es soll von Casp. Laurentius veranstaltet worden seyn) enthält auch einige lutherische Confessionen, und in der 2. Ausg. auch des Cyrillus Lucaris Confessio lateinisch.

94) Enthält die Conf. Gall., Helv. II. und die 39 Artikel.

fessionelle Einheit ihr fehlt, indem jede einzelne reformirte Landeskirche nicht nur durch vielfache Verschiedenheit innerer und äußerer Eigenthümlichkeit, (eine ungleich größere, als innerhalb der lutherischen Kirche), sondern auch je durch ein eigenthümliches Bekenntniß von der anderen gesondert, und alle nur durch den gemeinsamen, gröberen oder feineren, negativen Gegensatz gegen die volle lutherische Wahrheit verbunden erscheinen. Nicht eine einzige symbolische Schrift (wie die drei ökumenischen Symbole und die unveränderte Augsb. Confession doch zum wenigsten alle Lutheraner) erkennen alle reformirte Kirchen gemeinsam an[95]). Weil sie nur im Geiste Christi — was sie so nennen —, nicht zugleich wahrhaft im Leibe Christi, ihre Einheit haben wollen, so giebt es ungefähr so viele besondere reformirte Confessionen, als es Staaten giebt, in denen die reformirte Kirche sich festgesetzt hat, (vergl. §. 11, 1. Anm. 30), und nur wenige von diesen haben auch außerhalb ihrer ursprünglichen Landesgrenzen, keine aber eben allenthalben unter den Reformirten, symbolisches Ansehen erlangt. Die Menge der reformirten Bekenntnißschriften ist daher fast unzählig[96]), um so mehr, da den einzelnen zusammen gefaßt die bei den luth. Symbolen wahrgenommene Zusammenschließung Aller zu einem vollendeten Ganzen so gänz-

95) Auch in die ziemlich einmüthige, wenn gleich zum Theil nur mehr stillschweigende (in den engl. 39 Artt. Art. 8. aber und auch noch anderwärts [u. A. in der neuen Preuß. „ev. Kirchenagende"] allerdings ausdrückliche) Anerkennung der 3 ökumen. Symbole von Seiten des überwiegenden Haupttheils der reformirten Kirche willigen einzelne reformirte Kirchenpartheien nicht. Hat doch aber auch selbst ein Calvin sammt der Genfer Kirche, im Anfange seines Wirkens zu Genf, (im Gegensatz gegen Caroli, der die Genfer des Arianismus beschuldigte und Unterzeichnung des Athanasianischen Symboli forderte, aber seines Amtes entsetzt und verbannt wurde), die bindende Auctorität der ökumenischen Symbole verworfen, ja — vergl. de vera ecclesiae reformatione p. 480 — über das Symb. Nicaenum („patres Nicaeni fanatici — symb. Nicaenum battologias arguit — carmen cantillando magis aptum, quam confessionis formula") sogar schmähend geurtheilt!

96) Der Ausdruck enthält eine buchstäbliche Wahrheit. Dem Verfasser ist nicht Eine Sammlung oder Ein Verzeichniß von reformirten Symbolen bekannt, worin nicht manche fehlten, und er selbst macht auch nicht Anspruch auf den Ruhm der Vollständigkeit.

lich abgeht, und wie bei dieser Sachlage äußerlich der Charakter der meisten aus dieser Unzahl als eben bloß provinziell geltender Symbole der symbolischen Lehrentwickelung ein Hinderniß entgegenstellt, so hindert nicht minder innerlich der bei den meisten der reformirten Symbole auffallende Mangel an Präcision, wie er vor allem bei dem größten Theile der reformirten und lutherischen Unterscheidungslehren in ihnen störend hervortritt. Dazu kommt nun auch noch dies, daß selbst in Beziehung auf den darin herrschenden Geist alle reformirten Bekenntnisse in zwei Classen zerfallen. Einestheils sind es nehmlich solche, welche vor Calvins Auftreten oder doch Einflusse überwiegend in der Denkweise Zwingli's abgefaßt sind, — dies fast nur schweizerische —; anderentheils solche — dies theils schweizerische, theils, und noch mehr, außerschweizerische —, auf welche der Geist Calvins einen größeren oder geringeren Einfluß gehabt hat.

§. 20.

Vorcalvinianische Bekenntnißschriften der reformirten Kirche, — meist schweizerische.

Zu den Bekenntnißschriften der reformirten Kirche vor dem Auftreten und ohne den Einfluß Calvins gehört:

1. Das älteste Bekenntniß der reformirten Kirche, die s.g. *Confessio Tetrapolitana* (auch Argentinensis oder Suevica), d. i. das Bekenntniß der vier oberdeutschen Reichsstädte Straßburg, Costnitz, Memmingen und Lindau, welche zur Zeit sich in der Lehre vom Abendmahle und manchem Anderen auf Zwingli's Seite neigten, und darum im Laufe des Augsburgischen Reichstages 1530 ein besonderes Bekenntniß dem Kaiser Carl V. überreichten, weil die evangelischen Stände sie bei ihrem abweichenden Glauben zu ihrer Augsb. Conf. nicht zulassen konnten. Diese Confession, die der Kaiser nicht vorlesen, einige Zeit nachher jedoch widerlegen ließ [97]), war von Mart. Bucer zu Straßburg deutsch und lateinisch abgefaßt worden, und erschien

97) Diese Confutatio ist zuerst gedruckt in Müllers Ausgabe der Confutatio Aug. Conf. Lips. 1808. 8.

so 1531 in Straßburg in 4. gedruckt[98]). Sie besteht in 22[99]) Artikeln, die in den meisten Sätzen mit der Augsb. Conf. übereinstimmen. Doch war darin über die Erbsünde und manches Andere Zwinglisch gelehrt; über das Abendmahl aber hatte man sich, wesentlich allerdings ebenfalls Zwinglisch, im 17. Artikel mit großer Vorsicht so ausgedrückt, daß darin sei „wahrer Leib und Blut Christi als Seelenessen." Aus politischen Gründen unterzeichneten übrigens jene vier Städte (deren Sinnesänderung nach mancherlei Schwankungen jedoch später auch aufrichtiger ward) schon 1532 die Augsb. Conf., und so bekannte sich denn zur Conf. Tetrapol. Niemand förmlich mehr, wiewohl die schweizerischen Reformirten sie immer hochgehalten haben.

Ueber diese Confession s. G. Wernsdorf Historia Conf. Tetrap. Viteb. 1721. 4., u. I. H. Fels de varia Conf. Tetr. fortuna. Gott. 1755. 4.

2. Dem Alter, nicht aber dem Ansehen nach, schließt sich eng an die Conf. Tetrap. an *Ulrici Zwinglii ad Carolum Imperatorem fidei ratio.* Auch Zwingli nehmlich hatte sich gedrungen gefühlt, 1530 (unter dem 30. Juli) ein besonderes Glaubensbekenntniß in 12 Artikeln, ganz seinen Ansichten gemäß[100]), an Carl V. nach Augsburg zu übersenden, welches noch 1530 zu Zürich in 4. im Druck erschienen ist (lateinisch auch in Zwinglii Opp., ältere Ausg. Vol. II. p. 538 sqq., deutsch Zürich 1536. 8.), ohne daß es eigentliche symbolische Kraft bei den Schweizern erlangt hätte[101]). (Etwas mehr Ansehen erlangte Zwingli's dem Inhalte nach sehr analoge Christianae fidei brevis et clara expositio vom J. 1531 in 11 Abschnitten[102]).)

---

98) Später wieder (deutsch) zu Neustadt a. d. Hardt 1580 und Zweibrücken 1604. 4.; lateinisch befindet sie sich auch im Corp. et Syntagma I. p. 173 sqq.

99) Nach anderer Zählung 23.

100) Im Politischen bekennt er hier ganz modern-liberale Grundsätze.

101) Die Gleichstellung mit der Augsb. Conf. in D. a Cölln Confessionum Melanth. et Zwinglii Augustanar. capita graviora inter se conferuntur. Vratisl. 1830. 4. ist in jeder Beziehung sehr unhistorisch.

102) Im Druck erschienen lat., mit einer deutschen Uebersetzung von Leo Judä, 1535, auch in Zwingl. Opp. II, 550 sqq.

3. Die *Confessio Basileensis et Mülhusana.* Unter den Cantonen der Schweiz selbst hatte, außer in Zürich, besonders zu Basel und in der benachbarten Stadt Mühlhausen, einer Bundesgenossin der Cantone, die Zwinglische Lehre frühzeitig Eingang gefunden. Schon 1524 war die Reform nach wesentlich Zwinglischen Grundsätzen zu Basel weit vorgerückt; Mühlhausen nahm dieselbe schon jetzt vollständig an, und 1529 drang sie auch in Basel durch. 1532 ward hierauf, nach einem Entwurf des Oekolampadius, von den Geistlichen zu Basel, besonders Oswald Myconius, in 12 Artikeln eine Confessio aufgesetzt, welche die Stadt Basel und bald auch Mühlhausen annahm. Diese Confessio Basileensis et Mülhusana ward 1534 publicirt[103], und 1561 revidirt, gelangte aber nicht zu allgemeinerer Auctorität.

4. Weit wichtiger, als alle bisher genannten reformirten Bekenntnisse, ist die s. g. *Confessio helvetica prior*, die erste helvetische Confession. Im J. 1535 versammelten sich die angesehensten reformirten Theologen der Schweiz in Aarau, um über eine Vereinigung mit den Evangelischen in Deutschland zu berathschlagen. Man erkannte hiezu die Darlegung eines gemeinsamen Glaubens als nöthig, und zu diesem Zwecke vereinigten sich nun 1536 in Basel Abgeordnete von Zürich, Bern, Basel, Schafhausen, St. Gallen, Mühlhausen und Biel. Diese ertheilten den drei Theologen Heinr. Bullinger zu Zürich und Osw. Myconius und Simon Grynäus zu Basel den Auftrag, ein Bekenntniß aufzusetzen, an welchem Geschäfte auch in der Folge Leo Judä von Zürich und Casp. Großmann von Bern Theil nahmen. Dies Bekenntniß (27 Artikel), welches seinem irenischen Zwecke nach die eigenthümlich Zwinglische Lehre vom Abendmahle sehr vorsichtig und versteckt vorträgt, wurde im Mai 1536 von jenen sieben genannten Cantonen und Städten, und überhaupt von allen reformirten Cantonen der Schweiz, angenommen, und auch 1537 den Würtembergischen und den zu Schmalkalden versam-

---

103) Unter dem Titel: Bekanthnus unsers heylig christl. Glaubens, wie es die Kylch zu Basel haldt. Basel 1534. Fol. (Mühlhaus. 1537.). Einen Wiederabdruck dieses Originaltextes hat K. R. Hagenbach gegeben in s. Krit. Geschichte der erst. Basel. Confession. Basel 1827. 8. (S. 27 ff.). — Lateinisch s. die Conf. im Corp. et Synt. I, 72 sqq.

nisse hervorzutreten. Deshalb wurden Unterhandlungen eingeleitet zwischen den Zürichern, Bernern und Genfern. Im J. 1564 hatte Heinr. Bullinger zu Zürich ein Glaubensbekenntniß für den Churfürsten Friedrich III. von der Pfalz nach dessen Wunsche aufgesetzt. Dies ward nach Bern und Genf geschickt, und da es im Wesentlichen Beifall fand, wurde auch mit Schaffhausen, Basel und Mühlhausen deshalb unterhandelt. Endlich traten dieser Confession, die in der Lehre vom Abendmahle und von der Person Christi streng die Calvinische Lehre im Gegensatz gegen die Lutherische ausspricht, und — wahrscheinlich durch die erfolgten Censuren noch etwas modificirt — selbst auch die Calvinische Prädestination behauptet, alle schweizerischen Reformirten, mit Ausnahme der Baseler, die sich mit dem früheren Bekenntnisse begnügen wollten, bei, und bald auch — von den Pfälzern zu schweigen — die reformirte Kirche in Polen, Ungarn, Schottland und Frankreich, so daß dies ein Hauptbekenntniß der reformirten Kirche ist. Es erschien (in 30 Capiteln) zuerst im lat. Original (und auch in einer von Bullinger herrührenden deutschen Uebersetzung) Zürich 1566 [110]), dann öfter [111]).

In sehr nahem, in die Augen springenden Zusammenhange mit dieser zweiten helvet. Confession steht

a. die Confessio fidei Friderici III. elector. Palat., auf Befehl des Herzogs Johann Casimir 1577 herausgegeben, und lat. in das Corpus et Syntagma P. II. p. 139 sqq. unter dem Titel Confessio Palatina aufgenommen; und

b. die Repetitio brevis, simplex et perspicua orthodoxae Confessionis, quam amplectuntur, ecclesiae principatus Anhalt., nach der Vorrede schon auf dem theologischen Convente zu Cassel im März 1579 aufgesetzt.

---

110) In demselben Jahre auch schon zu Genf französisch (durch Th. Beza). [Neuerlich, 1819, ist es wieder ebenda franz. edirt worden, durch Cellerier.]

111) Z. B. Zürich 1651, Bern 1722. 4.; auch im Corp. et Syntagm. P. I.; zuletzt herausgegeben v. I. P. Kindler c. praef. G. B. Winer. Solisb. 1825. 8; — gewöhnlich unter dem Titel: Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei et dogmatum cathol. sincerae rel. chr. cet.

4. Die zweite Baseler Confession. Gegen die zweite helvetische Confession hatte sich Basel gesträubt. Acht Decennien später aber, 1647, wußte der einflußreiche Joh. Buxtorf (der Jüngere [112])) daselbst seine theologischen Collegen Zwinger und Beck zur Aufstellung eines neuen kurzen, gedrängten Glaubensbekenntnisses in 11 Artikeln zu bewegen, worin nächst den reformirten Glaubenslehren zugleich auch nach Buxtorfs Lieblingsidee, im Gegensatz gegen die Ansichten des Ludw. Cappellus zu Saumür, in merkwürdiger charakteristischer Uebertreibung [113]) die Göttlichkeit und Inspiration des hebräischen Punktationssystems ausgesprochen ward.

5. Die *Formula Consensus* helvetici, vollständig Formula consensus ecclesiarum helveticar. reform. circa doctrinam de gratia universali et connexa aliaque nonnulla capita. Diese neue Glaubensformel in 26 Artikeln ward im Gegensatz gegen mancherlei Abweichungen von den Dordrechter Synodalbeschlüssen, überhaupt gegen alle den strengen Calvinismus mildernde Theorieen, wie sie im 17. Jahrhundert durch Moses Amyrault, Josua de la Place u. A. ausgesprochen worden waren [114]), 1674 durch Joh. Heinr. Heidegger, Professor zu Zürich, im allgemeinen Einverständnisse mit Franz Turretin zu Genf und Luc Gereler zu Basel und der leicht für seine An- und Absicht gewonnenen weltlichen Obrigkeit, entworfen, und erschien 1675 deutsch und lateinisch zu Zürich. Sie wurde von Zürich, Bern, Basel, Schafhausen, Glarus, Appenzell, St. Gallen, Mühlhausen, Biel, Neufchatel, nach zweijährigen Bedenklichkeiten auch von Genf und mit gewissen Einschränkungen von Lausanne, förm-

---

112) Gest. 1664; der gleichgesinnte Vater Joh. B. war 1629 gestorben.

113) Es ist auch sonst, hinsichtlich des Dogma's, für die reformirte Kirche [einerseits, wie für die katholische andererseits] charakteristisch, daß sie durch Uebertreibung dessen, was sie hat, ihren Mangel in dem, was sie nicht hat, zu ersetzen sucht. So den Mangel in der Lehre von den Sacramenten durch Uebertreibung in der Lehre von der Gnade; und so nun auch den Mangel an unbedingtem Glauben ans Neue Test. durch Ueberbietung (wie sie einigermaßen analog auch aus den Coccejanischen theologischen Bestrebungen hervorleuchtet) des Glaubens an das Alte.

114) Der Consensus wiederholt auch das Anathema über die grammatische Ketzerei des Cappellus (s. Nr. 4.).

lich als verbindliches Symbol gebilligt. Bald aber entstanden darüber in den schweizerischen Kirchen mannichfache Unruhen und Streitigkeiten, die durch das Mißvergnügen auswärtiger reformirten Mächte an der Formel, vorzüglich — in unionistischem Interesse — Churbrandenburgs, noch mehr genährt wurden, in deren Folge in den ersten Decennien des 18. Jahrh. (vorzugsweise schnell in Genf, langsam in Bern) der Consensus nach und nach, besonders seit 1722, sein symbolisches Ansehen wieder verlor.

Vergl. über die Form. Cons. (I. Iac. Hottinger) Succincta ac genuina formulae consensus helv. historia, in der Biblioth. Brem. VII. p. 669 sqq. (besonders abgedruckt Zürich 1723) u. Cph. Mtth. Pfaff Schediasma de form. consens. helv. Tubing. 1723. 4., wo auch die Formel selbst abgedruckt ist[115]).

Anmerkung. Die in der reformirten Schweiz gebrauchten Katechismen —, auf welche auch Calvins Geist wenigstens Einfluß geäußert hat, — sind:

a. Der *Catechismus ecclesiae Genevensis* von Calvin selbst, ursprünglich französisch 1541, dann lateinisch 1545. Er enthält 4 Hauptstücke (vom Glauben, Gesetz Gottes, Gebet und Sacramenten), nach (55) Sonntagen abgetheilt, und wurde auch und vorzüglich in Frankreich angenommen[116]).

b. Der *Catechismus Tigurinus*, zusammengesetzt aus den Katechismen des Leo Judä[117]) und Heinr. Bullinger (1559), und 1609 in seine jetzige Form gebracht. Er besteht aus 4 Theilen, in 110 Fragen und ebenfalls nach Sonntagen (48).

---

115) Sie ist außerdem öfter, auch als Beigabe zur zweiten helvet. Confession, edirt worden.

116) Deutsch ist er erschienen Heidelb. 1563. 8.; lat. steht er auch in Calv. Tractat. theol.

117) Leo Judä hatte auf Veranlassung Zürchischer Synoden 1534 einen größeren und 1541 einen kleineren Katechismus herausgegeben, welcher letztere bis 1609 kirchliches Lehrbuch in Zürich war. Ersterer, ausgezeichnet durch ein starkes Hervortreten der nackten Zwinglischen Abendmahlslehre (die Sacramente überhaupt heißen darin „Pflichtzeichen“), ist neu edirt worden von J. C. Grob. Winterth. 1836. 12.

Von dogmatischen Schriften reformirter schweizerischer Theologen (und der reformirten Kirche überhaupt) hat keine ein nur irgend gleiches Ansehen erlangt mit Calvins Institutio christianae religionis, zuerst 1535, am vollendetsten aber erst 1559 (in Calv. Opp. T. IX.).

§. 22.

Calvinisch influirte Bekenntnißschriften der reformirten Kirche, — außerschweizerische.

Die unter Calvins Einflusse entstandenen außerschweizerischen Bekenntnisse der reformirten Kirche sind theils solche, welche nur in einzelnen reformirten Landeskirchen gelten, theils solche, die eine allgemeinere Gültigkeit erlangt haben.

1. Zu den letzteren gehören:

a. Der Heidelberger Katechismus, Catechismus Palatinus. Er hat den doppelten Charakter eines christlichen Lehrbuchs und einer Bekenntnißschrift, und ist neben der zweiten helvetischen Confession das allgemeinste Symbol der reformirten Kirche und überhaupt das bei anderen Confessionen geachtetste. Schon in der Mitte des 16. Jahrhunderts unter den Churfürsten Friedrich II. dem Weisen (1544—1556) und Otto Heinrich dem Großmüthigen (1556—1559) hatte sich die Pfalz zur lutherischen Kirche bekannt. Churf. Friedrich III. aber, seit 1559, führte seit 1560 in Lehre und Cultus ganz die schweizerische Reform im Lande ein, und ungeachtet der Umkehr seines Nachfolgers Ludwig's VI, 1576, — des Zeitgenossen und Beförderers der Concordienformel —, zur lutherischen Kirche, nach deren Grundsätzen er dann auch das Kirchenwesen von neuem ordnete, wurde doch durch die gewaltsamsten Maaßregeln seines Nachfolgers (des Administrators Joh. Casimir) die reformirte Kirche im Lande glänzend wieder aufgebauet, und blieb, durch fortgesetzte Gewaltthat gehalten, auch in der Folge daselbst die herrschende. Um nun im Sinne der reformirten Kirche der Kirche der Pfalz eine bestimmte Organisation zu geben, hatte schon Friedrich III. den beiden Heidelberger Theologen Zach. Ursinus (aus Breslau, einem Schüler Melanchthons, gest. 1583) und Casp. Olevianus (gest. 1587) den Auftrag ertheilt, einen neuen Katechismus zu verfassen. Beide, vornehmlich aber Ursinus, hatten Antheil an den Materialien des Buchs, und Ursinus besorgte auch die

Redaction. Der mit vieler Lehrweisheit, Wärme und Geschicklichkeit abgefaßte Katechismus enthält beim Abendmahle die Calvinische, ja zum Theil selbst Zwinglische Lehre in den entschiedensten Ausdrücken, spricht aber das Calvinische Prädestinationsdogma nicht deutlich aus und die reformirte Lehre von der Person Christi versteckt. Er wurde 1562 den Superintendenten und Predigern zur Annahme vorgelegt[118]), und sodann 1563 im Namen des Churfürsten herausgegeben[119]), und ohne weiteren Widerspruch in den Kirchen und Schulen des Landes eingeführt, später auch von der Dordrechter Synode bestätigt[120]). Er besteht aus den drei Hauptstücken vom Elend der Menschen, von der Erlösung, und von der Dankbarkeit für dieselbe, und überhaupt aus 129 Fragen[121]), auf 52 Sonntage vertheilt. Er war ursprünglich deutsch geschrieben, wurde aber sogleich (so daß er noch 1563 auch lateinisch erschien) von Josua Lagus und Lamb. Ludolph Pithopöus ins Lateinische, später auch in viele andere Sprachen, selbst ins Spanische (1628)[122]), ins Griechische und ins Hebräische, übersetzt. Weil über die Fragen des Katechismus im Nachmittagsgottesdienste gepredigt werden sollte, so erschien auch eine Menge von Erläuterungsschriften über ihn.

Vergl. J. Chph. Köcher Katechet. Historie der ref. Kirche. Jen. 1756. 8. — H. Sim. van Alpen Geschichte u. Literat. des Heidelb. Kat. Frkf. a. M. 1810. 8. — Augusti Einleit. in die beiden Hauptkatechismen (s. oben S. 83).

---

118) Die die Annahme verweigerten, wurden 1564, nach dem Maulbronnischen Religionsgespräche, fortgeschickt.

119) Christlicher Underricht, wie der in Kirchen und Schulen der churf. Pfalz getrieben wirdt. Heidelb. 1563. 8. (Seitdem ist der Katech. deutsch sehr oft wieder aufgelegt worden; in neuerer Zeit z. B. Halle 1788, Sulzbach 1826, Neuwied 1832.)

120) Sess. 148: „Declaratum fuit consentientibus omnium tam exterorum quam belgic. theologorum suffragiis, doctrinam in catechesi Palat. comprehensam verbo Dei in omnibus esse consentientem, neque ea quidquam contineri, quod ut minus eidem consentaneum mutari aut corrigi debere videretur" cet.

121) Die 80. aber (von dem Unterschiede des Abendmahls und der päpstischen Messe) wurde aus Menschengefälligkeit in mancher Ausgabe weggelassen.

122) S. Oelrichs Nachr. v. e. selt. Ausg. des Heidelb. Kat. Berl. 1793. 8.

b. **Die Beschlüsse der Dordrechter Synode.** Die Synode, besucht auch von ausländischen (zum Theil sehr gemäßigten) reformirten Theologen aus fast allen Ländern [123]), aber bei entschiedenem Uebergewicht strenger holländischer Calvinisten [124]), ward vom 13. November 1618 bis zum 9. Mai 1619 zum Gericht über die Remonstranten [125]) gehalten, und stellte in ihren 154 Sessionen 93 Canones auf, welche die 5 ursprünglichen Artikel der Arminianer bestritten, und das Wesentliche der Calvinischen Prädestinationslehre [126]) in seiner Strenge als orthodoxen Glauben entwickelten. Die reformirte Kirche in den Niederlanden, in Frankreich, der Pfalz, dem größten Theile der Schweiz, und die Puritaner in Großbritannien erkannten die Beschlüsse als gültig an; die englisch bischöfliche Kirche aber sagte sich factisch von ihnen los, ja verwarf sie selbst ausdrücklich [127]), und andere reformirte Kirchen, wie unter den deutschen die brandenburgische, hessische und — vorzüglich entschieden — die bremische, billigten sie wenigstens nicht.

Die Beschlüsse sind lateinisch gedruckt erschienen in Acta synodi nationalis in nomine I. Chr. auctoritate ordinum general. foederati Belgii provinciarum Dordrechti habitae. Dordr. 1620; Lugd. Bat. 1620. fol.; am vollständigsten Hanov. 1620. 4., u. 8.

---

123) Alle auswärtige reformirte Kirchen, mit Ausnahme der Anhaltischen, deren Geistliche man für arminianisch gesinnt hielt, waren zur Synode eingeladen worden, und 28 ausländische reformirte Theologen (aus England, Schottland, der Pfalz, Hessen, der Schweiz, Nassau, Ostfriesland und Bremen) fanden sich auch ein. (Brandenburgische mochten aus Abneigung gegen die Calvinische Prädestinationslehre nicht kommen, französische durften vor ihrem Könige nicht.)

124) Holländer waren 61 zugegen, 5 Professoren, 36 Prediger, 20 Gemeinälteste.

125) 13 abgeordnete remonstrantische Geistliche, Episcopius an der Spitze, waren erschienen.

126) Doch, bei der Gegenwart einer bedeutenden Anzahl von Infralapsariern, ohne deutliches Aussprechen der Lehre der Supralapsarier.

127) In einem königlichen Befehle von 1620, der die Predigt der Prädestinationslehre verbot.

2. Von den nachcalvinischen außerschweizerischen Bekenntnissen der reformirten Kirche, die nur je in einer einzelnen Landeskirche gelten, haben — nach der Zeitfolge des Hervortretens — folgende[128]) größere oder geringere Bedeutung[129]):

a. Die *Confessio Hungarica* oder Czengerina; für die Reformirten in Ungarn, in 11 Artikeln. Sie wurde von einer Synode der ungarischen Reformirten schon 1557 oder 1558 entworfen, und trägt, in der Lehre vom Abendmahle entschieden Calvinisch, einen heftig polemischen Charakter. Die erste gedruckte Ausgabe erschien erst zu Debrezin 1570[130]).

b. Die *Confessio Gallicana* (Confession des églises réformées de France). Unter den harten, blutigen Verfolgungen zur Zeit König Heinrich's II., des Sohnes Franz des I., hatten die Reformirten in Frankreich sich behauptet; ja sie wagten es sogar, im Todesjahre jenes Königs, 1559, zu Paris eine Synode zu halten (von dem Pariser reformirten Prediger Antoine de Chantieu auftragsweise zusammenberufen). Hier setzten sie ein Glaubensbekenntniß auf, eben die Confessio Gallicana, durchaus Calvinistischen Inhalts[131]), um es dem nunmehrigen Könige Franz II. zu übergeben (1560). Dieselbe Confession ward 1561 (durch Theodor Beza) nochmals dem König Carl IX. überreicht, seitdem öfter gedruckt[132]), und 1571 auf einer Synode zu Rochelle bestätigt und unterschrieben. Auch die französischen (wallonischen) Gemeinden in den Niederlanden erkennen dies Symbol an.

---

128) Zu denselben kann in gewisser Beziehung auch die veränderte Augsburgische Confession gezählt werden als für die deutsche reformirte Kirche (s. oben §. 13, 1.). — Auch die *Confessio* Tetrapolitana (§. 20, 1.) würde hieher gehören, wäre sie nicht antecalvinianisch.

129) Die größte b, d und besonders e, die geringste a und f.

130) Sie findet sich im Corp. et Syntagma I, 148 sqq.

131) So sehr, daß man selbst an Calvin als Verfasser denken könnte (vergl. Anm. 132).

132) Sie findet sich französisch in Theod. Beza Histoire ecclés. des églises réform. au royaume de France T. II. p. 173 sqq.; in lateinischer Uebersetzung (von 1566) in (Ioh. Serrani) Commentarr. de statu rel. et reip. in regno Galliae (1571) T. I. p. 73 sqq., auch im Corp. et Synt. I. p. 77 sqq. — Eine Urschrift des franz. Textes liegt in dem Stadtarchiv zu Genf.

Nicht eine bloße Uebersetzung der Conf. Gallicana, sondern vielmehr ein davon verschiedenes Werk ist ein Bekenntniß, welches, in der Lehre vom Abendmahle besonders ausführlich, bestimmt war, dem Kaiser Maximilian II. und den deutschen Ständen 1564 zu Frankfurt übergeben zu werden, wegen des Kriegs aber nicht dahin gebracht werden konnte. Es ist unter dem Titel: Confession und kurze Bekanntnuß des Glaubens der reform. Kirchen in Frankreich, zu Heidelb. 1566. in 8. erschienen, und findet sich lat. (aus dem franz. Original) in Calvini Opp. T. VIII. der holländ. Ausg. u. in den Tractatus theol. p. 107 sqq.

c. Die *Confessio Scotica* oder *Scoticana*, in 25 Artikeln. Sie ist 1560 von schottischen Predigern, hauptsächlich Joh. Knox, in Calvinischem Geiste verfaßt, und nicht lange darnach gesetzkräftig in Schottland eingeführt worden[133].

Zu unterscheiden von dieser Conf. Scoticana ist

α. das sogenannte negative Bekenntniß von 1581, welches ganz gegen den Katholicismus gerichtet, und in den heftigsten Ausdrücken abgefaßt ist[134];

β. die 1643 auf einem Convent entworfene presbyterianische sogenannte Westminsterconfession, Confessio Presbyterianorum (sive Puritanorum), die unter dem Titel Confessio fidei in conventu theologor. auctoritate Parliamenti Angl. indicto elaborata, eidem parliamento postmodum exhibita, quin ab eodem, denique ab ecclesia Scoticana cognita et approbata, una cum catechismo duplici, Cantabrig. 1659. 8. (englisch auch Edinb. 1671. 12.) erschienen ist, und mit ihrer streng an die Dordrechter Schlüsse sich bindenden Lehre noch jetzt[135]) in Schottland symbolisches Ansehen hat.

d. Die *Confessio Belgica*, in 37 Artikeln. Sie war ursprünglich eine Privatschrift des Guido von Bres, welcher

---

133) S. dieselbe im Corp. et Synt. I, 109 sqq.

134) Das Concil. Trident. z. B. mit seinen Beschlüssen heißt darin crudele et sanguineum illud foedus coniuratum contra Dei ecclesiam, u. s. w.

135) Vergl. Gemberg die schott. Nationalkirche (Hamb. 1828.) S. 11.

sie 1561 (unter Berathung einiger Anderen) in französischer Sprache und ganz gemäß Calvinischer Lehre[136]), diese gegen die früher in den Niederlanden vorherrschende lutherische hervorhebend, verfaßt hatte. Sie wurde zuerst 1562 französisch (wallonisch), bald auch holländisch, gedruckt, mehrmals (1571 insbesondere) überarbeitet, und allmählig, noch im 16. Jahrhundert, von der ganzen holländischen Kirche anerkannt, auch — nach einer Revision des Textes[137]) — von der Synode zu Dordrecht öffentlich bestätigt. Die vollständigste Ausgabe (mit polem. Anmerkungen) ist die lat. von Festus Homm. Lugd. Bat. 1618. 4.[138]).

e. Die 39 Artikel der englischen Episcopalkirche[139]). Schon unter König Eduard VI. war 1551 durch den Erzbischof Th. Cranmer und den Bischof Lanc. Ridley in 42 Artikeln ein Symbolum für die reformirte Kirche Englands entworfen worden in fast Zwinglischem Geist. Dies revidirten die Bischöfe unter der Königin Elisabeth, und bildeten daraus 1562 die 39 Artikel, welche die Calvinische reformirte Kirchenlehre in allen Differenzpunkten von der lutherischen sehr gemäßigt aussprechen[140]), und im Uebrigen sich durch Klarheit, Kraft und Präcision auszeichnen. Diese Artikel, welche zugleich den weltlichen König für das Kirchenhaupt („den obersten Regenten der Kirche") erklären, wurden noch 1562 auf einer Synode zu London feierlich angenommen, in demselben Jahre mehrmals lateinisch und englisch gedruckt[141]), und 1571 durch eine Parlamentsacte ein Theil der englischen Grundverfassung.

---

136) Daher das spätere ungünstige Urtheil der Remonstranten über dieselbe.

137) Seitdem steht der Text ziemlich fest.

138) Auch findet sie sich — außer im Corp. et Synt. und in den Actis syn. Dordr. — in Benthem's Holländ. Kirch- und Schulenstaat. Bd. I. S. 146 ff. — Griechisch (von Jac. Revius) mit dem lat. Texte wurde sie edirt Lugd. B. 1623, Amst. 1638, auch in Belgicar. ecclesiar. doctrina et ordo. Harderv. 1627. 8.

139) Sie werden (dem größten Theil nach) aber auch von den Methodisten anerkannt.

140) Vergl. oben S. 43. Anm. 32.

141) Später sind dieselben sowohl sehr oft einzeln gedruckt, z. B. Lond. 1575. 4., Oxf. 1636. 4., als auch theologischen und historischen Werken

Vergl. Gilbert Burnet Expositio 39 articulor. eccl. Angl. (englisch). Lond. 1699 und 1700. f.

f. Für die Reformirten in Polen der Consensus ecclesiarum reformatarum maioris et minoris Poloniae vom J. 1570, sowie die Synodalbeschlüsse der Unionssynode zu Sendomir 1570, welche beide die bleibenden Differenzpunkte der reformirten und lutherischen Kirche im Interesse der ersteren durch leicht täuschende Ausdrücke zu verdecken suchen.

g. Die *Confessio Marchica* oder das Glaubensbekenntniß des Churfürsten Johann Sigismund, Markgrafen zu Brandenburg. Er war Weihnachten 1613, durch Denkart und Gesinnung wohl nicht viel minder, als durch politische Rücksicht auf die Jülichsche Erbfolge und eben deshalb einen Bund mit den Niederlanden bewogen, von der lutherischen Kirche, bei welcher zu beharren er freilich seinem erlauchten Vater eidlich gelobt hatte, zur reformirten feierlich übergetreten, und konnte es sich nicht versagen, nun auch ein besonderes Glaubenssymbol zu erlassen, welches, auf seinen Befehl (hauptsächlich von Mt. Füssel) ausgefertigt, unter dem Titel: „Des hochgebornen Fürsten Joh. Sigm. rc. Bekänndniß von jetzigen unter den Evangelischen schwebenden u. in Streit gezogenen Punkten," im J. 1614 in 16 Artikeln erschien [142]). Die Calvinische Prädestinationslehre wird darin nicht ausgesprochen, wohl aber die übrigen charakte-

---

einverleibt worden (dem Corp. et Synt. I. p. 99 sqq. — welches außerdem auch eine 1562 von J. Ivell [Jewell] verfaßte Confessio Anglica giebt —, H. L. Benthem's engländ. Kirchen- und Schulenstaat. Lpz. 1732. S. 169 ff. u. a.; auch dem Common Prayerbook).

142) Mit den unter h angeführten beiden Stücken ist es auch herausgegeben worden als: Die drei Confessiones oder Glaubensbekk., welche in den churf. Brandenb. die Religion betreffenden Edictis zu beobachten befohlen worden. Cöln a. d. Spree. 1695. 4. Küstrin. 1695. 12. Dieselben drei Urkunden s. auch als Anhang in D. H. Hering Histor. Nachr. v. d. ev. reform. Kirche in Brandenb. Halle 1778. 8., so wie in Augusti's Sammlung. — Diese Confessio Marchica oder Sigismundi ist übrigens verschieden von dem zu Frankf. a. d. O. 1614 auf Befehl desselben Churfürsten herausgekommenen „Glaubensbekenntnisses der reform. evangel. Kirchen in Deutschland," welches schon am Ende des 16. Jahrh. in Süddeutschland gedruckt worden seyn soll.

ristisch reformirten Lehren in Calvinischer Fassung, obgleich in gemäßigten Ausdrücken. Das Symbol erhielt nicht bloß befohlnermaßen im Brandenburgischen bei den churfürstlichen Glaubensgenossen, sondern auch bei anderen Reformirten in Deutschland großes Ansehen. Es gehören dazu auch noch die Brandenburgischen Reformationsdecrete, zu verschiedenen Zeiten erschienen, Berl. 1615, Frkf. a. d. O. 1666, Cöln a. d. Spree 1674.

Zu der Confessio Marchica und diesen Brandenburgischen Reformationsdecreten kann, mindestens als Parallele, auch die neue Königl. Preuß. Kirchenagende hinzugefügt werden, insofern dieselbe nicht bloß als Agende zu betrachten, sondern gewissermaßen an die Stelle der Symbole getreten seyn möchte; s. oben S. 54.

h. Außer der Confessio Sigismundi haben bei den Reformirten im Brandenburgischen auch noch symbolische Autorität das *Colloquium Lipsiacum* v. J. 1631 — nehmlich das auf demselben von den reformirten Theologen Joh. Bergius aus Berlin und Joh. Crocius und Theoph. Neuberger aus Cassel den lutherischen dargelegte reformirte Glaubensbekenntniß — und die *Declaratio Thoruniensis* von 1645, letztere (in ihrem speciellen Theile 7 Artikel, welche wieder verschiedentlich in Sectionen zerfallen,) die Frucht zu Thorn angestellter Unionsverhandlungen, sowie die dabei betheiligten reformirten Theologen die Resultate derselben gefaßt hatten; beide[143]) in Geist und leicht täuschendem Ausdruck der Confessio Marchica nahe verwandt.

II. Arminianer.

Vergl. oben §. 11. S. 43 f.

§. 23.

Es ist eine Eigenthümlichkeit der Arminianer-Parthei, keine Schrift von eigentlich symbolischer Autorität haben zu wollen, und so ist es denn freilich geschehen theils, daß die noch am meisten als solche anerkannten Schriften doch immer nur ein partielles Ansehen unter der Parthei erlangt oder behauptet haben, theils aber auch, daß der neuere Arminianische Lehrbegriff von dem älteren und ursprünglichen

143) S. dieselben beide an den bei der vorigen Anm. angeführten Orten.

wesentlich abweicht[144]). Als Schriften von gewissermaßen symbolischer Autorität für die Arminianer können betrachtet werden:

1. Die fünf Sätze, welche, im Gegensatz gegen die Calvinische Prädestinationslehre semipelagianisirend aufgestellt, 1610 von den Remonstranten zur Rechtfertigung ihres Glaubens den holländischen Ständen übergeben wurden. Sie verbargen noch höchst vorsichtig und weise manche wesentlichere Abweichungen vom reformirt kirchlichen Lehrbegriffe, und blieben darum später, als die Arminianer ihren Lehrbegriff immer weiter ausbildeten, nur einem geringen Theile von ihnen, den s. g. Quinquearticulares, genügend. Sie sind holländisch 1612 im Haag, und lateinisch (Remonstrantia, libellus supplex exhibitus Hollandiae et Westfrisiae Ordinibus 1610) durch Petr. Bertius 1615 zu Leyden edirt, auch sonst häufig gedruckt worden[145]).

2. und hauptsächlich die *Confessio s. declaratio sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur*, super praecipuis articulis religionis christianae. Harderov. 1622. 4.[146]). Sie bezieht sich nicht bloß auf die Lehre von Sünde und Gnade, sondern — in ihren 25 Capiteln — auf das christliche Lehrsystem überhaupt. Ihr Verfasser ist Simon Episcopius, zu Leyden, zuletzt zu Amsterdam, (gest. 1643), welcher die Confessio auch später gegen 4 Leydener Theologen (J. Polyander, And. Rivetus, Ant. Waläus und Ant. Thysius) und deren Censura in Confessionem Remonstrantium (L. B. 1626. 4. lat. u. 1627 holländ.) in einer besonderen Apologia pro confessione oder Examen censurae 1629. 4. vertheidigt hat, einer durch Klarheit und Bündigkeit, sowie durch die gewandteste Dialektik ausgezeichneten Schrift. Die Confessio und

144) Vergl. G. S. Franke de historia dogmatum Arminianor. Kil. 1814. 8; — auch C. I. W. Mosche Histor. sententiar. Remonstr. de reb. ad relig. et conscientiam pertinentib. (praes. Griesbach). Spec. I. Ien. 1790.

145) Z. B. in Walch Religionsstreitigkk. außer d. luth. K. Th. III. S. 540 ff.

146) Nach einer alten Nachricht (Limborch vita Episcopii p. 279) soll die erste Ausgabe in lateinischem (dem Grundtexte) und in holländischem Texte (einer von Joh. Uytenbogaert gefertigten Uebersetzung; s. Brandt Historie der reformatie IV. p. 493. 648) bereits 1621 erschienen seyn.

Apologia befinden sich auch im 2. Bde. des 2. Theils der Episcopischen Opera.

3. Einige Arminianische Schriften, welche bei historisch gegebenen Veranlassungen die Arminianische Lehre zu rechtfertigen suchen; namentlich:

a. die auf Veranlassung des Haager Religionsgesprächs von 1611 erschienenen Arminianischen Schriften (Scripta adversaria collationis Hagiensis habitae a. 1611. de divina praedestinatione et capitibus ei annexis. Lugd. B. 1616. 4., nach der von Pet. Bertius gefertigten lat. Uebersetzung des holländischen Grundtextes), hauptsächlich eine Vertheidigung der 5 Artikel;

b. die Epistola ecclesiastarum, quos in Belgio Remonstrantes vocant, ad exterarum eccles. reformatarum doctores cet., qua sententiam suam de praedestinatione cet. exponunt. Lugd. B. 1617. 4., von Caspar Barläus verfaßt; und

c. die Acta et scripta synodalia Dordracena ministrorum Remonstrant. Harderw. (Antverp.) 1620. 4., eine Geschichte der Dordrechter Synode von Arminianischem Standpunkte.

4. Der angesehenste Arminianische Katechismus ist der des ausgezeichneten Predigers Joh. Uytenbogaert (gest. 1644), erschienen zu Rotterdam [147]) ed. 2. 1640, ed. 3. 1664.

Anmerkung. Die hauptsächlichsten dogmatischen Schriften der Arminianer [148]) sind: Sim. Episcopii Institutt. theol. libb. 4 (freilich noch nicht bis zur Hälfte vollendet), im ersten Theile seiner Opera. Amst. 1650. 2 voll. fol.; Steph. Curcellaei (gest. 1659) Institut. rel. christ. libb. 7 (ebenfalls unvollendet), in s. Opp. theol. Amst. 1675. f.; und Phil. a Limborch (gest. 1712) Theol. christiana. Amst. 1686 u. ö., ed. 5. 1730. f., auch Basil. 1735. f. [149]).

---

147) Onderwysinge in de christelycke religie, ghestelt by vraghen ende antwoorden nae de belydenisse der remonstrants ghereformeerde christenen.

148) Die theologischen Werke des Jac. Arminius selbst (gest. 1609) — Opera theol. Lugd. B. 1629. 4., am neuesten Frcf. 1635. 4. — sind nur wichtig für einzelne Dogmen, die sie behandeln, und stehen auch an eigentlicher theologischer Gelehrsamkeit den oben anzuführenden nach.

149) Zu ihnen kann auch noch Adr. a Cattenburgh Spicilegium theol. christ. Philippi a Limborch. Amst. 1726. f. hinzugefügt werden.

III. Socinianer.

§. 24.

Symbolische Schriften in eigentlicher Bedeutung erkennen auch die Socinianer nicht an; doch kommen manche socinianische Schriften [150] streng symbolischem Ansehen sehr nahe; namentlich:

1. Die älteste Confession der polnischen Unitarier, der Krakauische Katechismus: Catechesis et Confessio fidei coetus per Polon. congregati in nomine Domini I. Chr., Domini nostri crucifixi et resuscitati. (Cracov.) 1574. 12. Er ist größtentheils aus Bibelsprüchen zusammengesetzt. Sein Verfasser war Ge. Schomann, socin. Prediger zu Krakau, gest. 1591. Eine Widerlegung von reformirtem Standpunkte verfaßte Zach. Ursinus in seiner Refutatio catechismi anabaptistici et samosatenici Cracoviae editi, in s. Tractatt. theol. T. II.

2. Der unvollendete Katechismus des Faustus Socinus: Christianae religionis brevissima institutio per interrogationes et responsiones, quam catechismum vulgo vocant. Racov. 1618. 8. [151]). Socinus hatte kurz vor seinem Tode 1604 die Ausarbeitung dieses Buchs begonnen; sein Tod hinderte die Vollendung, und das zu Rakau erschienene Fragment enthält bloß die Lehren von Gott und Christus. Doch ward dieser Aufsatz von Schmalz bei Abfassung des Rakauischen Katechismus zum Grunde gelegt.

3. Die Hauptbekenntnißschrift der Socinianer, die auch am meisten eine Art von symbolischem Ansehen behauptet, ist der Rakauische Katechismus, der in einem kleineren und in einem größeren besteht.

a. Den kleineren Rakauischen Katechismus verfaßte der Rector der Schule und socinianische Prediger zu Rakau, Valentin Schmalz, gest. 1622. Er erschien als: Der kleine

150) Vergl. über die socin. Literatur überhaupt C. Sand Biblioth. Antitrinitarior. Freist. (Amst.) 1684. 8., und F. S. Bock Historia Antitrinitarior., maxime Socinianismi et Socinianor. Regiom. 1774—84. 2 Thle in 3 Bden. 8.

151) Auch in der Biblioth. fratrum Polonor. I, 651 sqq.

Katechismus zur Uebung der Kinder in dem christl. Gottesdienste. Rakau. 1605, polnisch und deutsch; außerdem deutsch 1623, 1635 2c., und lateinisch als Brevis institutio religionis christianae 1629. 12.

b. Der confessionell wichtigere größere Rakauische Katechismus wurde von demselben Schmalz in Gemeinschaft mit dem polnischen Edelmanne Hieronymus Moskorovius (gest. 1625) auf den Grund der Schriften Socins, und besonders der Brevissima institutio, aufgesetzt; er erschien (mit sehr langem Titel) in 10 Sectionen (und die Sectionen zum Theil wieder in Capitel getheilt)[152]) zuerst polnisch Rakau. 1605. 12., dann deutsch ebenda 1608. 12. (mit einer Dedication an die Wittenberger theol. Facultät), endlich auch — durch Moskorovius —, doch mit einigen Abänderungen, lateinisch, Racov. 1609. 12.[153]). Diese lateinische Ausgabe dedicirte Moskorovius dem Könige Jacob I. von England; sie ward aber auf Parlamentsbeschluß dort öffentlich verbrannt. Viele Ausgaben erschienen später[154]), und eine ausführliche Widerlegung gab G. L. Oeder (Decan zu Feuchtwangen im Anspachischen) Frcf. et Lips. 1739. 8. heraus[155]), wobei auch der Katechismus selbst, der lateinische, abgedruckt ist[156]).

---

152) Numerirt hat die Fragen erst Oeder; s. oben.

153) Catechesis ecclesiarum, quae in regno Polon. et magno ducatu Lithuaniae et aliis ad istud regnum pertinentibus provinciis adfirmant, neminem alium praeter patrem domini nostri I. Chr. esse illum unum Deum Israelis, hominem autem illum, Iesum Nazar., qui ex virgine natus est, nec alium praeter aut ante ipsum, Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur.

154) Neue deutsche Ausg., Rakau. 1612. 12.; neue lat. verm. A. (mit Anmerkk. von dem Socinianer Mart. Ruar [gest. 1657] und Jonas Schlichting Irenop. 1659. 8.; letzte (bekannte) Ausg. mit Anmerkk. Wiler. Stauropol. 1684. 8. — Eine holländ. Uebersetzung erschien 1666. 4.

155) Schon 1618 hatte auch die Wittenberger theol. Facultät eine Widerlegungsschrift erlassen, der später mehrere andere (von Abrah. Calov 1684. Fol. in unum corpus redacta) besonders von Wittenberg aus folgten.

156) Vergl. überhaupt noch über den Rak. Kat. I. A. Schmid Pr. de catechesi Racov. Helmst. 1707. 4., u. Köcher Katech. Geschichte der Waldenser, böhm. Brüder, Griech., Socinianer 2c. Jen. 1768. 8.

4. Die *Confessio fidei christ.* edita nomine ecclesiarum, quae in Polonia unum Deum et filium eius unigenitum I. Chr. et sp. s. corde sancto profitentur per divinae veritatis confessorem, 1642. (ohne Druckort). 4. (26 Seiten). Diese Confession, deren Verfasser Jonas Schlichting (gest. 1661) war, hatte den Zweck, die Glaubensansichten der aus Polen nach Siebenbürgen geflüchteten Unitarier vor der weltlichen Obrigkeit zu rechtfertigen, und ist in Form einer Erläuterung des Symboli apostolici und meist mit biblischen Worten abgefaßt, kommt aber an Vollständigkeit und Entschiedenheit des Bekenntnisses dem Rakauischen Katechismus bei weitem nicht gleich. Eine verbesserte und vermehrte lat. Ausgabe erschien 1651. 8., und eine Schutzschrift für dieselbe gegen Nik. Cichovius 1652, beides von demselben Schlichting. Eine polnische Uebersetzung war bereits 1646 erschienen; sie war aber auf Befehl des Reichstags durch den Scharfrichter verbrannt worden [157].

Anmerkung. Als erläuternde Erkenntnißquellen des socinianischen Lehrbegriffs sind auch die vornehmsten dogmatischen Schriften der socinianischen Theologen anzusehen, und mit um so mehrerem Rechte, je weniger die oben angeführten Schriften eigentlich symbolischen Charakter tragen; zunächst die Schriften des Faustus Socinus selbst: besonders de auctoritate scripturae sacrae libell., lectiones sacrae (unvollendet), praelectiones theol., de statu primi hominis ante lapsum disp., de Deo, Christo et sp. s., de iustificatione, de I. Chr. servatore disp., de baptismo aquae disp., de coena domini tract. brevis, u. s. w., welche Schriften sämmtlich, nebst den Werken der bedeutendsten übrigen Socinianer, sich finden in der Biblioth. fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant. Irenop. (Amst.) 1656. 6 voll. fol. (die des F. Socinus in Bd. I. II.)

Ferner Joh. Völkel, gest. 1618 als Prediger zu Smigla, de vera relig. libb. 5. Racov. 1630. 4. u. öfter [158]), ein vollständiges

---

157) In demselben Jahre 1646 war auch eine französische Uebersetzung herausgekommen; später erschien noch eine holländische Uebersetzung 1652. 8., und eine deutsche von Jer. Felbinger 1653. 8. — Ein Auszug aus dem Bekenntnisse ist die Confession der preußischen Socinianer, welche sie 1666 ihrem Landesherrn überreichten (bei Bock Historia Socinianismi Prussici. Regiom. 1754. 4. p. 71 sqq.).

158) Eine Amsterdamer Ausgabe wurde daselbst 1642 öffentlich verbrannt.

und von den Socinianern sehr geschätztes Lehrgebäude der socin. Dogmatik (auch eingedruckt in S. Maresii Hydra Socinianismi expugnata. Gron. 1651—63. 3 voll. 4.).

Joh. Crell, gest. 1633 als Prediger und Professor zu Rakau, in s. Buche de Deo eiusque attributis und in den 2 BB. de uno Deo patre. Auch hat derselbe gegen Hugo Grotius über die Versöhnungslehre geschrieben, und vieles Exegetische.

Chrph. Ostorodt, gest. 1611 als socin. Prediger zu Buskow bei Danzig, in s. „Unterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christl. Religion, in welcher begriffen ist fast die ganze Confession oder Bekenntniß der Gemeinen im Königr. Polen u. s. w., welche, weil sie bekennen, daß allein der Vater unsers Herrn J. Chr. der einige Gott u. s. w., verächtlicher Weise Arianer und Ebioniten genannt werden." Rakau 1604. 8., 1612 u. ö. (42 Capitel, fast wörtlich aus Socins Schriften gezogen).

Valentin Schmalz, ein Schüler Ostorodts, der sich aber auch besonders nach Faust. Socin gebildet hatte, nächst dem Rakauischen Katechismus in s. Wahrhaften Erklärung aus Grund der h. Schr. von des Herrn J. Chr. Gottheit. Rakau. 1598. 8. (lat. de divinitate I. Chr. ib. 1608. 4.)

Joh. Ludw. Wolzogen, Freiherr v. Tarenfelt, gest. 1658, in s. Erklärung der beiden unterschiedlichen Meinungen von der Natur u. dem Wesen des einigen allerhöchsten Gottes. 1646. 4., u. in s. Christl. Unterweisung, wie diejenigen Oerter der h. Schr., welche die heutigen Christen insgemein zur Behauptung der drei Persönlichkeiten des einigen Gottes mißbrauchen, zu verstehen seien 1684., sowie auch in s. Compend. rel. christ.

Joach. Stegmann, gest. als Prediger zu Klausenburg 1632, in der Schr. de iudice et norma controversiar. fidei. Eleutherop. 1644. 12. (enthält nur das erste Buch der auf zwei berechneten Schrift).

Chrph. Sand, gest. 1680, in s. Glaubensbekenntnisse von Gott dem Vater, Sohn u. Geist nach der Schrift. 1678, und in s. Scriptura sacra trinitatis revelatrix. 1678.

Andr. Wissowatius, von Szumski, gest. 1678, in seiner Epoche machenden Schrift Religio rationalis s. de rationis iudicio in controversiis etiam theolog. ac relig. adhibendo. 1685. 12., deutsch Amst. 1703. 8.

Sam. Crell, gest. 1747, in s. Cogitationes novae de primo et secundo Adamo s. de ratione salutis per illum amissae, per hunc recuperatae. Amst. 1700. 8.

Als anderweite neuere Hülfsmittel zur Kenntniß des socin. Lehrbegriffs vergl. (außer Sand und Bock; s. ob. S. 125) W. C. L. Ziegler Kurze Darstell. des eigenth. Lehrbegr. des F. Soc. in Henke Neu. Magaz. Bd. IV. S. 201 ff.; — E. G. Bengel Ideen zur hist. analyt. Erklär. des socin. Lehrbegr., in Flatt u. Süskind Magaz. St. 14—16; — J. G. Rosenmüller, Darstell. des Lehrbegr. der Unit. in Siebenb., in Stäudlin u. Tzschirners Kirchenh. Archiv Bd. I. St. 1 S. 83 ff.; — C. F. Illgen Symbolae ad vit. et doctr. Laelii Soc. illustrandam. Lips. 1826. 2 PP. 4.; — auch Kaiser Progr. de ethice eccl. Socin. symbolica ad symbol. protestt. ethicen comparata. Erl. 1836. 4.

IV. Mennoniten[159]).

§. 25.

Die Anzahl der mennonitischen Glaubensbekenntnisse ist sehr groß; es findet aber zwischen den einzelnen manche Differenz statt, theils darum, weil diese Parthei im Laufe der Zeit sich in ihren Grundsätzen und Lehren nicht gleich geblieben, theils weil sie in mehrere, von einander wesentlich verschiedene kleinere Partheien zerfallen ist. Keines von allen hat ein ganz allgemeines Ansehen bei den Mennoniten erhalten, und die meisten neueren Mennoniten haben die Autorität aller älteren Bekenntnisse abgethan. Schon von Anfang nehmlich verwarfen die remonstrantisch Gesinnten oder Galenisten unter den groben Mennoniten oder Waterländern jedes feste Glaubensbekenntniß als Menschensatzung, und seit der Union vom J. 1800 ist ihre Ansicht auch völlig zu den im Glauben[160]) ursprünglich ächt mennonitisch Gesinnten oder Apostoolern unter den

159) Glaubensbekenntnisse der Baptisten, und zwar ältere, s. bei Th. Crosby History of the engl. Baptists. Lond. 1738—40. 4 voll. 8. neuere, ein particular-baptistisches von 1689 und ein general-baptistisches von 1691, in G. W. Alberti Briefen über d. Zustand d. Rel. und Wissensch. in Großbritannien Th. IV. (Hannov. 1754. 4.) S. 1245 ff.

160) In der Kirchenzucht, gleich den Galenisten, von Anfang an nicht.

Waterländern hindurchgedrungen, und nur die geringe Anzahl der Feinen oder alten Flaminger hält noch streng an dem alten Glauben, nach dem neuesten ächt mennonitischen Glaubensbekenntnisse von 1755, einem treuen Abbilde der rechtgläubigen alten, fest.

Unter den älteren mennonitischen Glaubensbekenntnissen sind die wichtigsten folgende:

1. Das älteste von allen, die Korte Belydenisse des Geloofs ꝛc., Praecipuorum christianae fidei articulorum brevis confessio, ausgefertigt um 1580 von den beiden mennonitischen Predigern Joh. Ris (Hans de Rys) und Lubbert Gerardi (Gerritsz); lateinisch in Herm. Schyn Historiae Mennonitarum plenior deductio [161]). Amst. 1729. 8. p. 172 sqq.; holländisch von neuem gedruckt 1686 mit Anmerkk. von Pet. Johannes, und 1716. 8. Es enthält 40 Artikel, und legt zunächst den Glauben der Waterländer dar.

2. Sechs flamingische Glaubensbekenntnisse [162]):

a. Die Glaubensartikel, wie sie am 1. Mai 1591 in dem Conceptus Colon. niedergeschrieben worden waren;

b. Bekänntniß vom einigen Gott, Vater, Sohn ꝛc., verfaßt von Jac. Outermann, und 1626 erschienen (lat. auch bei Schyn l. l. p. 79 sqq.);

c. das s. g. Oelzweiglein (Olyf-Taex) von 1629, 1629 zu Amst. u. 1636 zu Haarlem herausgegeben (im Auszuge bei Schyn l. l. p. 85 sq.);

d. die Confession des Glaubens und der vornehmsten christl. Lehrartikel u. s. w., vom J. 1630, wahrscheinlich von Jan Cents oder Centsen, in 21 Artikeln (lat. bei Schyn l. l. p. 87 sqq.);

e. Voorstellinge van de principale articulen ꝛc., 1632 zu Dordrecht ausgefertigt, in 18 Artikeln, wahrscheinlich von Adr. Cornelis (lat. in Weismann Memorabilia hist. eccl. II, 602 sqq., deutsch in Benthem's holl. Kirchenstaat I, 845 ff.); und

---

161) Gewissermaßen dem 2. Theile von Schyn's Historia christianorum, qui in Belgio foederato Mennonitae appellantur. Amst. 1723. 8.

162) Die fünf ersten sind gemeinsam erschienen als De allgemeene Belydenissen der vereenighde Vlaemsche, Vriesche, en Hooghduytsche Doopgesinde Gemeynte. Amst. 1665. 8.; das 6. erschien Amst. 1664. 8., später nochmals 1691 (vergl. Köcher Biblioth. symbol. p. 467 sqq.).

f. ein 1664 zu Leyden von flamingischen Lehrern genehmigtes Bekenntniß.

Noch andere mennonitische Confessionen s. bei Schyn l. l. und in v. Reiswitz und Wadzeck Beitrr. zur Kenntniß der Mennonitengemeinden in Europa und Amerika. Berl. 1821. 8.[163]). Auszüge einiger Protokolle bei Religionsgesprächen zwischen mennonit. und reformirten Theologen (zu Frankenthal 1571, zu Emden 1578, zu Leuwarden 1596) s. bei Schyn l. l. cap. 7.

Der vornehmste mennonitische Katechismus ist: Kort Onderwys des christel. Geloofs ꝛc. (Brevis catechesis rel. christ.), welcher auf Verordnung einer Synode zu Amsterdam 1697 von Aug. Arn. Dooregest, Pt. Beets u. Herm. Schyn ausgearbeitet, und nach Genehmigung durch die Synode 1697 zu Amsterd., und wieder 1723, gedruckt worden ist (28 Capitel)[164]).

Eine bloße, aber sehr ausführliche und brauchbare Privatschrift ist das s. g. Hornische Bekenntniß (Bekenntnisse des Gheloofs nae Godes Woort ꝛc. Hoorn. 1618. 1620. 8.) in 33 Artikeln, von Schyn plen. deduct. p. 295 dem mennonitischen Schriftsteller Pet. Joh. Twisk (gest. 1636) zugeschrieben.

V. Quäker.

§. 26.

Die ganze Eigenthümlichkeit der Quäkersekte brachte es mit sich, daß sie am wenigsten von Glaubensbekenntnissen von äußerlich symbolischer Autorität etwas halten konnte. So fehlen denn äußerliche Bekenntnißschriften ihr gänzlich; und wenn gleich schon Fox und nach ihm einzelne Theile der Quäkerparthei zu allen Zeiten[165]) Glaubensbekenntnisse mitunter aufgesetzt haben, so sind diese doch vielmehr nur als Ausdrücke eines subjectiven Glaubens zu betrachten. Nur Einen gelehrten Theologen hat die Parthei

---

163) Vergl. auch Winer Compar. Darstell. des Lehrbegr. der christl. Hauptparthh. 2 Aufl. S. 25.

164) S. darüber Schyn l. l. p. 361 sqq. und vergl. Winer a. a. O.

165) Auch in der gegenwärtigen; vergl. meine Kirchengesch. (ed. 2. 3.) §. 219. (ed. 1. §. 201.).

aufzuweisen, von dessen Schriften manche ein beinahe symbolisches Ansehen erhalten haben. Es ist dies **Robert Barclay**, geb. 1648, seit 1667 Glied der Quäkergemeinde, nachdem er schon zuvor von der reformirten zur katholischen Kirche übergetreten war, und gest. 1690. Von ihm rührt der angesehenste quäkerische **Katechismus** und das wichtigste **Bekenntniß** her: Catechismus et fidei confessio, approbata et confirmata communi consensu et consilio patriarcharum, prophetarum et apostolorum, Christo inter eos praesidente et prosequente cet. Roterod. 1676. 8., ursprünglich englisch (1673), holländisch 1674, deutsch (Amsterd.) 1679. 12. und 1744. 8.[166]), in welchem Katechismus, die Antworten, so wie die ganze Confession, aus Bibelsprüchen bestehen; und er hat auch den quäkerischen Lehrbegriff in einer mehr systematischen Form darzustellen und historisch und exegetisch zu begründen gesucht in seiner Theologiae vere christianae *apologia*. Amst. 1676. 4. (auch deutsch 1684. und 1740. 8.), einem bei den Quäkern sehr hochgeachteten Buche, worin er den ganzen Lehrbegriff auf 15 Sätze zurückführt, die als Barclai Theses theologicae lat. u. holl. auch bereits Amst. 1675. 8. einzeln edirt worden waren, und in der Apologie nun weitläuftig vertheidigt werden [167]).

Wichtige Beiträge zur Symbolik der Quäker enthält auch Th. **Clarkson** A portraiture of Quakerism. Lond. 1806. 3 Thle. 8. (Der Verfasser, durch innige Sympathie zu den

---

166) Deutsch: „Katechismus und Glaubensbekenntniß, welche von der allgemeinen Versammlung der Patriarchen, Propheten und Apostel, in und unter welchen Christus fürnehmlich das Wort geführet, gut geheißen ist, und worinnen auch verfasset ist eine wahrhaftige und treue Erklärung der Principien oder Hauptstücken, als auch der Lehre, die von der Gemeine Christi in England, Schottland, Holland und anderswo, welche in Spott Quäker genannt werden, ohne allen Zweifel angenommen und geglaubet wird, welche bespotteten Quäker in einem und demselben Glauben, welche die Heiligen von Alters und die ersten Christen gehabt haben, gefunden werden ꝛc."

167) Eine Vertheidigung der Apologie, besonders der Grundlehre vom inneren Licht, gab bald darauf (gegen J. W. **Baier's** antiquäkerische Dissertationen, später als Synopsis et examen theol. enthusiast. Jen. 1701. 4. zusammengedruckt) G. **Keith** in der Amica responsio ad Baieri diss. I. Amst. 1683. 4.

Quäkern, als kräftigen Gegnern des Sclavenhandels, dessen Unterdrückung er selbst alle seine Thätigkeit widmete, hingezogen, hatte lange mit ihnen verkehrt.)

VI. Swedenborgianer.

§. 27.

Swedenborg hatte von sich die Ueberzeugung, daß er auf die feierlichste Weise von Gott im Himmel beauftragt sei, ein neues und unvergängliches Zeitalter der Kirche einzuleiten. Natürlich daher, daß für die Neue Kirche die Hauptnorm ihres Glaubens auch nur Swedenborgs Worte und Schriften seyn konnten. Zwar ward auch die heilige Schrift von ihm als eine solche, eine heilige, anerkannt; doch nur nach der allegorisirenden Auslegung, die nach dem Zusammenhang seiner Ideen ihm beliebte, und selbst mit Ausschluß der Bücher, die eine solche Auslegung ihm zu schwer machten[168]). Unter allen Schriften Swedenborg's aber, die sämmtlich bei seiner Parthei das gleichsam symbolische Ansehen eines *αὐτὸς ἔφα* genießen[169]), steht zur Erkenntniß der Swedenborgischen Lehre oben an seine letzte, kurz vor seinem Tode herausgegebene Schrift: „Die wahre christliche Religion, enthaltend die gesammte Theologie der Neuen Kirche[170])." Von dem ersten Tage an nach seiner Vollendung dieses Werks, dem 19. Juni 1770, datirt hier Swedenborg den Anfang des neuen Reichs Gottes auf Erden, der geistigen Vollendung der christlichen Kirche zu dem neuen Jerusalem, zu der Neuen Kirche, die jetzt, nach dem mora-

---

168) Wie er namentlich unter den neutest. Schriften nur den vier Evangelien und der Apokalypse eine wahrhaft göttliche Auctorität beizulegen geneigt war. Vergl. S. 142.

169) Als „die symbolischen Bücher der N. K." stellt namentlich Sw.'s theologische Schriften neuerlich mit dürren Worten dar Tafel an dem in der Anm. zu Ende des §. angef. Schr. S. XCVIII f. vergl. mit S. LIX—LXXII. — Die Swedenborgischen Werke sind und werden übrigens gegenwärtig neu edirt v. J. F. J. Tafel und von Ludw. Hofaker im Würtembergischen.

170) Vera chr. rel. 1771; (engl. True christian religion; containing the universal theologie of the new Church. By Em. Swedenborg. Amst. 1771. 2 voll.; ed. 5. Lond. 1819.); als „die Christenreligion in ihrer Aechtheit" neu edirt Tübing. 1831. 32. 4 Bde. 8.

lischen Untergange aller anderen, verderbten Kirchen, die reinen Lehren des h. Wortes verbreiten, und alle, die Christum als den alleinigen Gott verehren und das Böse fliehen, in sich vereinen solle; denn sobald die letzten Worte dieses Buchs niedergeschrieben waren, sandte Jesus Christus seine zwölf Apostel durch die ganze himmlische Geisterwelt, um derselben die frohe Botschaft zu verkündigen, daß von nun an Er, dessen Reich kein Ende nehme, für und für regiere. — Die Grundzüge der ganzen Swedenborgischen Kirchenlehre in ihrer gegenwärtigen Ausbildung giebt einfach ein „Katechismus der Neuen Kirche," den die Generalconferenz der N. K. in Großbritannien und Irland 1828 entworfen hat (deutsch von Tafel. Tüb. 1830), und der in 41 Fragen und Antworten den Commentar zu einem voranstehenden kurzen Glaubensbekenntnisse der N. K. enthält[171]). Die letzte Antwort darin verweiset zu Weiterem (namentlich zum Behuf „weiteren Unterrichts in Betreff der zweiten Ankunft des Herrn J. Chr."[172])) auf „die Schriften des Dieners des Herrn, Immanuel Swedenborg, welcher von Ihm dazu berufen worden, der Menschheit Belehrung über diese wichtigen Gegenstände mitzutheilen."

Ueber die swedenborgianische Lehre vergl. besonders auch J. F. J. Tafel Vergleich. Darstellung rc. (s. oben §. 2. S. 9).

---

171) S. dasselbe und das Wichtigste des Commentars in m. Kirchengesch. (ed. 2. 3.) §. 220, 1. (ed. 1. §. 202, 1).

172) „Sie ist nehmlich — nach Fr. 39. des Katech. — ein Kommen, nicht in Person, sondern im Geist, mittelst Offenbarung des geistigen Sinnes seines h. Wortes."

Dritter Theil der Symbolik.

Comparative Darstellung des symbolischen Lehrbegriffs der vornehmsten einzelnen christlichen Kirchengemeinschaften[1].

Erster Abschnitt.

Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung.

§. 28.

Im Allgemeinen.

1. Die lutherische Kirche (in ihrer ebenso vollen Erkenntniß der Sünde, als Würdigung der Gnade; s. §. 38.) erkennt die unter unmittelbarem Einflusse des göttlichen Geistes geschriebenen (von Gott eingegebenen) heiligen Schriften des A. und N. Test., wahrhaft frei aus sich selbst erklärt, als die alleinige völlig reine Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung an, der sowohl alle menschliche Vernunft — verständige oder gefühlige — der Gegenwart (werde sie auch Geist und heiliger Geist genannt[2])), als

---

1) Es bedarf nicht erst noch der vorläufigen Bemerkung, daß, wenn gleich das Gesammtresultat dieser Vergleichung nur im Einklange mit der §. 8 ff. gegebenen allgemeinen Charakteristik stehen kann, doch dadurch keinesweges im Einzelnen — zumal wo dies etwa eine specielle Abnormität aufweiset (indem namentlich die reform. Lehre nicht immer als Extrem, sondern mannichfach als Anner der lutherischen erscheint) — die Form der Darstellung gerade stets an denselben Einen, sonst leicht ermüdenden, mitunter auch unbequemen, Schematismus (katholisches ꝛc. u. reformirtes ꝛc. Extrem mit lutherischer reiner Mitte) gebunden seyn darf und wird.

2) Was die lutherischen Symbole von dem Geiste ohne das Wort halten, zeigen Stellen, wie Augsb. Conf. Art. 5. („Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium u. Sacrament gegeben, dadurch er als durch Mittel den H. Geist giebt, welcher den Glau-

alle außerbiblisch-traditionelle Ueberlieferung der christlichen Jahrhunderte, da beide bei der tiefen menschlichen Verderbniß allen möglichen trübenden Einflüssen ausgesetzt sind, unbedingt unterworfen ist. Dabei leugnet sie indeß die Nothwendigkeit des treuen formalen Gebrauchs aller Vermögen des menschlichen Geistes zur richtigen Auffassung des geschriebenen göttlichen Wortes ebenso wenig, als sie die Nothwendigkeit einer historischen Beachtung der Stimme aller christlichen Jahrhunderte zu demselben Zwecke nichts weniger als verwirft [3]; sie erkennt es ausdrücklich an [4],

---

ben, wo und wann er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket 2c. [im lat. Exemplar: „Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Spiritus S., qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium" cet.]. Und werden verdammt die Wiedertäufer und Andere, so lehren, daß wir ohne das leibliche Wort des Ev. den H. Geist durch eigne Bereitung, Gedanken und Werke erlangen."), Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 8. („In diesen Stücken, so das mündliche äußerliche Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott Niemand seinen Geist oder Gnade giebt, ohne durch oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Worte, damit wir uns bewahren vor den Enthusiasten, d. i. Geistern, so sich rühmen ohne und vor dem Wort den Geist zu haben" 2c., und gegen Ende des Art.: „Summa der Enthusiasmus stecket in Adam und seinen Kindern, von Anfang bis zum Ende der Welt, von dem alten Drachen in sie gestiftet und gegiftet .. Darum sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln, denn durch sein äußerlich Wort und Sacrament; Alles aber, was ohne solch Wort und Sacrament vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel"), Form. Conc. art. 2. Sol. decl. p. 670 sq. („Praedicatio verbi Dei et eiusdem auscultatio sunt Sp. S. instrumenta, cum quibus et per quae efficaciter agere et homines ad Deum convertere atque in ipsis et velle et perficere operari vult" cet.) u. Epit. 581 („Reiicimus damnamusque Enthusiastarum errorem, qui fingunt, Deum immediate, absque verbi Dei auditu et sine sacramentorum usu, homines ad se trahere, illuminare, iustificare et salvare"), u. a.

3) „Sacrae enim literae et orthodoxi patres testantur," sagt selbst die Form. Conc. (vergl. unt. §. 30). Aber nicht bloß so Einzelnes kann hier in Betracht kommen. Zeigt sich doch in ihrem ganzen formalen und materialen Lehrsystem die lutherische Kirche unter allen akatholischen Kirchenpartheien allein als die nicht neben, sondern — was nun auch die Augsb. Conf. factisch bekundet — auf dem uralten ächt katholischen Kirchenstamme erwachsene (vergl. insbesondere auch §. 59. gegen die Mitte).

4) Vergl. oben Th. II. Abschn. 1.

daß in älterer und neuerer Zeit[5]) wesentlich reine Abdrücke des biblischen Inhaltes in menschlichen Bekenntnissen — den Abbildern des Petrinischen Urbekenntnisses (Matth. 16, 16 ff.; vergl. §. 12, 1.) — erschienen sind, und sofern überdies das göttliche Wort der Auslegung bedarf, und nur mit der rechten Auslegung, nach dem rechten Verständnisse, den zahllosen unter den Menschen aufkeimenden Mißdeutungen und Verdrehungen desselben erfolgreich entgegentreten kann, so bekennt sie sich auch („etiam;" s. Anm. 7.) zu solchen menschlichen Auslegungen des göttlichen Wortes, die es rein wiedergeben, und es richtig allen Irrthümern entgegenstellen, als den äußerlichen Bedingungen ihres kirchlichen Bestandes (vergl. Matth. 16, 18) und ihren Symbolen, auf den Grund eben ihres unbedingten Glaubens an das göttliche Wort selbst[6]). Sie erklärt sich hierüber ausdrücklich in der Vorrede zur Concordienformel[7]), — so wie besonders genau

5) Eine nur neue Lehre betrachtet sie schlechthin als eine verwerfliche. S. §. 30. S. 164.

6) „Die (luth.) Symbole sind [also] kein Nachtrag zur heiligen Schrift, keine weder canonische, noch deuterocanonische Fortsetzung des göttlichen Wortes, sondern sie sind die Antwort" [und zwar, vgl. Matth. 16, 17 u. Röm. 10, 10, die beseligende] „der Gläubigen oder der Kirche auf dasselbe, und werden daher nicht nur nicht durch dasselbe überflüssig gemacht, sondern entsprechen ihm vielmehr mit Nothwendigkeit als diesseitiges Correlat. Sie erzeugen nicht den Glauben, sondern bezeugen ihn (non imprimunt credenda, sed exprimunt credita). So wie der Schöpfer nicht ist ohne Geschöpfe, der Erlöser nicht ohne Erlösete, der Erleuchter nicht ohne Erleuchtete, so ist auch das Wort seiner Wahrheit nicht ohne das Gegenwort des erkennenden Glaubens der Menschen" rc. S. die mannichfach treffliche Darstellung (von E. Sartorius) „über die unverbrüchliche Geltung der kirchl. Glaubenssymbole" in der Ev. K. Z. 1836. Nr. 58 f.

7) „Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et iudicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta tum V., tum N. T., sicut scriptum est... (Ps. 119, 105; Gal. 1, 8). Reliqua vero sive patrum sive neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris literis nequaquam sunt aequiparanda, sed universa illis ita subiicienda sunt, ut alia ratione non recipiantur, nisi testium loco, qui doceant, quod etiam post apostolorum tempora, et in quibus partibus orbis, doctrina illa prophetarum et apostolorum sincerior conservata sit. Et quia statim post apostolorum tempora.. falsi doctores et haeretici exorti sunt, contra quos in primitiva ecclesia symbola sunt composita .. (ut hoc symbolum apostolicum, Nic. et Athan.), profitemur publice, nos illa amplecti.. Quod vero ad schismata in negotiis fidei attinet, quae in nostra tempora inciderunt, iudi-

sodann in den Werken der ausgezeichnetsten Dogmatiker —, und thatsächlich durch alle übrigen Bekenntnißschriften[8]), wie durch das Factum und die Art und Weise der (lutherischen) Reformation. Vgl. unt. §.30.

2. Mit der lutherischen Kirche stimmt in den hieher gehörigen theoretischen Grundsätzen im Allgemeinen die reformirte (als ausgebildete Gestaltung) überein[9]); sie fehlt nun aber mindestens in der praktischen Anwendung, indem sie theils bei der Fassung mancher christlichen Lehren den Sinn des göttlichen Wortes von dem Begreifen oder Nichtbegreifen der menschlichen Vernunft thatsächlich abhängig und so thatsächlich die Vernunft zur Richterin über das göttliche Wort macht, (obwohl sie auch wieder auf der anderen Seite in ein Extrem fällt, indem reformirte Symbole selbst die hebräischen Vocalpunkte für inspirirt erklären), theils die Nichtanerkennung der historischen Ueberlieferung als Erkenntnißquelle praktisch (doch auch in theoretischem Interesse eines möglichsten Abreißens alles geschichtlichen Zusammenhangs[10]) und einer dadurch bedingten scheinbar noch stren-

camus..." (Nun folgt — also durch entstandenen Streit bedingt, und zu seiner Beilegung nothwendig — das Bekenntniß zu allen einzelnen eigenthümlich lutherischen Symbolen; s. oben S. 70 ff.). So die Epitome p. 570 sq. Ganz ähnlich die Sol. decl. p. 632 („Primum igitur toto pectore prophetica et apostolica scripta V. et N. T., ut limpidissimos purissimosque Israëlis fontes, recipimus et amplectimur: et sacras literas solas unicam et certissimam illam regulam esse credimus, ad quam omnia dogmata exigere, et secundum quam de omnibus tum doctrinis, tum doctoribus iudicare oporteat. Et quia iam olim sincera Christi doctr. in genuino et sano sensu ex sacr. lit. collecta.., amplectimur *etiam* tria illa cath." cet.).

8) Vergl. auch Augsb. Conf. Vorr. p. 6: „Hierum .. übergeben wir unserer Pfarrherren.., auch unsers Glaubens Bekenntniß, was u. welchergestalt sie aus Grunde göttlicher h. Schrift predigen, lehren" 2c.

9) Sie spricht nur in der einen Beziehung (während sie inconsequent genug in der anderen das äußere Wort Gottes und mithin die Schrift geringschätzig behandelt — vergl. das oben Folgende —, ja, im Munde ihrer Begründer wenigstens, selbst auch beurtheilt; s. S. 368 ff. Anm. 2.) die Grundsätze von alleiniger Schriftgeltung noch schärfer und unbedingter aus, alle — nicht bloß aequiparatio (wie die Form. Conc.), sondern auch nur irgend — „comparatio" mit irgend menschlichen Schriften streng verpönend. Vergl. *Conf. Belg.* 7.; Conf. Helv. II, 1. 2; Conf. Gall. art. 5; Art. Angl. 6; Conf. Scot. 18. 19.

10) Für mehrere einzelne (die puritanischen) Theile der reformirten Kirche (die ins apostolische Zeitalter gar unsauber hineinplumpen) ist wirklich fast die ganze Geschichte der Kirche seit der Apostelzeit mit all ihrer Ausbildung der gegebenen Schriftelemente so gut wie nicht da.

geren, formelleren, Schriftanwendung, auf Unkosten des doctrinell Materiellen) so sehr übertreibt, daß sie einerseits manche Satzung im Gegensatze gegen die Stimme aller christlichen Jahrhunderte, selbst die apostolische Zeit nicht ausgenommen, verficht, andererseits selbst ihren eigenen Bekenntnißschriften nicht recht traut (S. 106). Noch weiter aber und ausgedehnter verfolgen diesen Keim der praktischen (ob auch nicht bloß praktischen) Willkühr die anderen kleineren Kirchenpartheien, wenn gleich auch sie großentheils theoretisch die lutherischen Grundsätze [11]) festhalten wollen. Die Arminianer rationalisirten allmählig das ganze Lehrsystem [12]), und wollten gar keine historischen Bekenntnisse von symbolischer Autorität gelten lassen, als gebe es gar keine objective biblische Wahrheit für alle Zeit (, wie sie denn auch die eigentliche Inspiration der Schrift leugnen [13])). Die Mennoniten wollten allerdings ihren Bekenntnissen zufolge nur das vorgetragen wissen, was mit dem geschriebenen Worte des A. und N. Test. übereinstimme; für übereinstimmend mit demselben aber erkannten sie auch ihre offenbaren ebenso vernünftelnden, als widerhistorischen Irrlehren, und überhaupt waren sie in Bestimmung des Inhalts der göttlichen Offenbarung so uneins mit einander, daß von jeher die einen von ihnen behauptet haben, was die anderen leugnen. Die Quäker — im äußersten Gegensatz gegen alles nur Historische im Christenthum — stellen ausdrücklich neben und darum über die Schrift ein nur inneres Licht, in welchem denn freilich nothwendig auf eine zweideutige Weise Göttliches und Menschliches sich vermengt. Diese Offenbarung durch den Geist, als die Quelle, aus der die Schrift selbst geflossen, erkennen sie für die Hauptquelle der Wahrheit, die h. Schrift aber betrachten sie als eine Offenbarung untergeordneter

---

11) Nur in Hinsicht auf alleinige Schriftgeltung ebenfalls wieder, und zwar noch mehr, ins Scharfe und Schroffe getrieben. Vergl. z. B. Conf. Remonstr. 1, 10 sqq. (wonach u. A. auch „*lites omnes* ad religionem pertinentes . . ex iis [libris sacris] *solis* disceptentur"); ꝛc.

12) Und zwar nicht so, wie auch in die lutherische Kirche der Rationalismus endlich eindrang, wobei doch immer eine Norm kirchlicher Orthodoxie in der Lehre der Symbole als gültig noch zurückblieb.

13) Schon Episcopius (Inst. IV, 4.) hatte den Inspirationsbegriff nur auf s. g. Wesentliches beschränkt, und dabei blieb man in der Folge noch keineswegs stehen.

Art. Durch das Zeugniß des Geistes erhalte die Schrift selbst erst Auctorität, und darum sei auch der Geist die Quelle aller Erkenntniß und Wahrheit. Durch den Geist allein gelange man zur wahren Erkenntniß Gottes, durch ihn werde man in alle Wahrheit eingeführt und über Alles belehrt; so sei denn der Geist, nicht die Schrift, der Grund und die Quelle aller Wahrheit und die erste Regel des Glaubens [14]) —; wobei nun freilich eben immer über-

14) Vergl. Barclai Apol. thes. 2.: „Cum nemo patrem noverit, nisi filius .., et cum revelatio filii sit in eo per spiritum: ideo testimonium spir. illud est, quo et hactenus revelata est et nunc revelatur et solummodo revelari potest vera cognitio dei . . . Deus spiritus revelatione se ipsum semper filiis hominum patefecit .., quae revelationes dei per spir. sive externis vocibus et apparitionibus, sive somniis, sive internis obiectivis in corde manifestationibus, olim formale eorum fidei obiectum fuere et adhuc ita permanent . . Divinae revelatt. internae, quas ad fundandam veram fidem absolute necessarias esse adstruimus, externo scripturarum testimonio aut sanae rationi ut nec contradicunt, ita nec unquam contradicere possunt. Non tamen inde sequitur, quod hae revelatt. div. ad externum scripturarum testimonium aut etiam ad rationem naturalem seu humanam tanquam ad nobiliorem aut certiorem normam et amussim, examinari debeant; nam divina revelatio et illuminatio interna est quiddam per se evidens et clarum" cet. (Doch bemerkt Barcl. Commentar. in 3. thes. p. 47: „Quia scripturae unanimiter, exclusis quae apocryphae dicuntur, ab omnibus Christianis recipiuntur et dictante spiritu scriptae habentur, et si qui errores iniuria temporis irrepserint parvi sunt, praesertim in rebus substantialibus, ita saltem, ut testimonium amplum et sufficiens omnibus christ. religionis essentialibus relictum sit, existimamus, eas esse aptissimum externum inter Christianos controversiarum iudicem, ita ut, quaecunque doctrina iis contraria sit, iure merito negari possit et quasi haeresis reiici; et pro nostra parte et doctrinas et mores nostros earum examinationi libentissime concedimus.")— Vorzüglich sodann ib. thes. 3.: „A sanctis his revelationibus spiritus dei processerunt scripturae veritatis, quae, quoniam solummodo sint declaratio fontis et non ipse fons, ideo non existimandae sunt principalis origo omnis veritatis et cognitionis, nec adaequata primaria regula fidei et morum; licet, cum dent verum et fidele testimonium primae originis, sint et possint existimari regula secundaria, subordinata spiritui, a quo, quam habent, excellentiam et certitudinem derivant. Nam, sicut interno spiritus testimonio earum certitudinem solummodo novimus, ipsae etiam testantur,

sehen ist[15]), (was — nach dem oben Bemerkten — schon im voraus im Gegensatz gegen allen quäkerischen Enthusiasmus die lutherische Kirche so streng in so schöner Nüchternheit festhält), daß Niemand ein wirkliches Kriterium für die Aechtheit seines Geistes haben kann, als in dem untrüglichen Worte der Schrift. Die Swedenborgianer[16]) bekennen auch einen Glauben [s. Anm. 18.] an das A. und N. Test. (nach dem kurzen Glaubensbekenntnisse in dem oben angeführten Katechismus schlechthin „an die h. Schrift als das Wort Gottes oder die göttliche Wahrheit selbst, und welche ist die Quelle der Weisheit für Engel und Menschen"[17])); als höchste Norm der Auslegung aber stellen sie, gemäß der Swedenborgischen „Offenbarung des geistigen Sinnes des göttlichen Wortes" (s. ob. §. 27. Ende), die absichtlich neuen theosophisch speculativen Ideen auf, die ihr System bedingen, und was in der h. Schrift zu denselben nicht stimmen will, erklären sie in dieser

---

spiritum esse illum rectorem, sanctis traditum, quo ducendi sunt in omnem veritatem, itaque secundum scripturas spiritus est primus et principalis ductor, et cum ideo recipiamus et credamus scripturis, quod a spiritu processerunt, igitur etiam spiritus magis originaliter et principaliter est regula." (Vergl. auch noch bei §. 29, 3.)

15) Erst neuerlich, 1829, haben die englischen Quäker auf einer Generalversammlung im Gegensatz gegen die Hicksianer erklärt: „Um jede Mißdeutung unserer Gesinnungen zu verhüten, fühlen wir uns in der gegenwärtigen Zeit aufgefordert, unseren Glauben an die göttliche Eingebung und das göttliche Ansehen des A. und N. T. öffentlich zu bekennen" (s. Evang. Kirchenzeit. 1829. S. 782 ff.; vergl. meine Kirchengesch. ed. 2. 3. II. §. 219. Anm. 624.)

16) Sie wollen ausdrücklich nur neue Kirche seyn, „eine neue Anstalt der göttl. Güte und Wahrheit" haben — nach Fr. 40. des Katech. —, „wodurch" erst „die reinen Lehren des h. Wortes bekannt gemacht worden;" vergl. oben S. 137 Anm. 5.

17) Die 11. Frage des Katech. lautet sodann: „Wie ist sie dies? A. Weil sie von Gott selbst gesprochen, und durch Menschen, welche Gott hiezu mit seinem Geiste erfüllt hatte, in natürlicher Sprache geschrieben worden ist; daher sie einen geistigen Sinn enthölt, welcher der Fassungskraft der Engel" [vergl. unten §. 35. Schlußanmerk.] „angemessen, und einen natürlichen Sinn, welcher der Fassungskraft der Menschen angemessen ist." (Von dem ersteren behaupten die Swedenborgianer [s. Tafel Vergleich. Darstell. rc. S. XCIX.], daß seine durch Swedenborg durchgeführte Nachweisung die einzig sichere Beglaubigung der Göttlichkeit der h. Schrift sei.)

Art des Rationalismus allegorisch, oder streichen es, wie die Apostelgeschichte und alle neutestamentlichen Briefe, factisch ganz aus dem Canon hinweg[18]); was aber in der ganzen christlich kirchlichen Geschichte damit sich nicht reimt, ist alles verderbt. Die Socinianer endlich verlangen häufig in ihren Schriften schlechthin Unterwerfung unter die h. Schrift, und verwerfen — allerdings zwar mit der luth. Kirche, nicht aber wie diese, sondern um alle frühere kirchlich geschichtliche Entwickelung völlig unbekümmert[19]) — die Tradition als eine der Schrift beigeordnete Erkenntnißquelle; allein das Gegentheil von Unterwerfung unter die Schrift üben sie, und den Grundsatz, daß alles das nicht als Lehre der Schrift betrachtet werden dürfe, was der Vernunft widerspreche, wenden sie nicht bloß an, sondern sprechen ihn auch klar aus, daher wir denn schon bei ihnen die Grundzüge zu der später beliebten Accommodationstheorie finden. Ohnehin legen sie dem A. Test. nur einen ganz untergeordneten Werth bei. Dabei halten sie auch den Inspirationsbegriff überhaupt nicht in seiner Strenge fest, sondern geben zu[20]), daß sich auch wohl Irrthümer in die Bibel möchten eingeschlichen haben, und beschränken die höhere Leitung bei Abfassung der h. Schrift dahin, daß nach Gottes Fügung nur tugendhafte, ehrliche und wohlunterrichtete Menschen sie verfertigten[21]).

3. Wie wir nun aber so auf der einen Seite einseitige Abweichungen von den richtigen Grundsätzen über die christliche Erkenntnißquelle finden, so auch Einseitigkeit auf der anderen. Die römisch-katholische Kirche stimmt mit der lutherischen insofern überein, als auch sie eine übernatürliche göttliche Offenbarung in der h. Schrift entschieden anerkennt, woran die Vernunft nicht klügeln dürfe, und als auch sie die Ueberzeugung ausspricht, daß die biblische Offenbarung unter besonderer göttlicher Veranstaltung

---

18) S. Swedenb. Göttl. Offenbarungen, deutsch durch Tafel. Tüb. 1824. Anhang S. 35 f. (Unter den hier befindlichen „Hauptartikeln des Glaubens der neuen Kirche" werden auch die h. Schriften des A. u. N. T., bei den letzteren aber nur die 4 Evangelien u. die Apokal. aufgezählt.)

19) Sie wissen dieselbe auch überhaupt so wenig zu würdigen, daß der Catech. Rac. qu. 33. die Traditiones schlechthin als „confictas et inventas" bezeichnet.

20) Vergl. F. Socin. de auctoritate scripturae sacrae.

21) Mehr über das Eigenthümliche der socinianischen Lehre s. §. 32.

mitgetheilt und die biblischen Schriftsteller von dem H. Geiste in alle Wahrheit geleitet und vor jedem Irrthum bewahrt worden seien. Zwischen beiden Kirchen aber tritt doch eine zwiefache Hauptverschiedenheit, und zwar ganz entgegengesetzter Art, wie zwischen der lutherischen und mehreren kleineren Kirchenpartheien, hervor, indem die katholische Kirche, in Ueberschätzung des menschlich-geschichtlichen Verlaufs der Kirche,

a. die gemeinsam anerkannte göttlich biblische Offenbarungsurkunde

α. noch mit einigen menschlichen Büchern vermehrt, welche die Protestanten vom Canon ausschließen,

β. eigentlich nur in einer gewissen eigenthümlich sanctionirten Form gebraucht, und

γ. nach unfreien Grundsätzen exegetisch und dogmatisch behandelt; und

b. und hauptsächlich — wie sie überhaupt [22]) die Ehre nicht Gott allein giebt, sondern theilt zwischen Gott und dem Menschen (dem Sünder [23])) — außer der rein göttlichen schriftlichen biblischen Urkunde auch noch eine andere Offenbarungsniederlage, ein zweites Principium cognoscendi des Christenthums annimmt [24]), dessen Verwerfung einen Grundcharakter der protestantischen Kirchen ausmacht, die Tradition.

In der Hauptsache stimmt sodann hinsichtlich fast aller dieser Punkte auch die griechische Kirche mit der katholischen überein. S. §. 29—31.

---

22) S. besonders unten die Lehre von der Rechtfertigung.

23) Als welchen sie ihn freilich auch wieder nicht in voller Tiefe und Klarheit erkennt; s. §. 38.

24) Eine Annahme, mittelst welcher übrigens ebenso sehr, als danach das Menschliche (hier abgesehen davon, daß es als solches zugleich das Unreine), die Tradition, durch Gleichstellung mit dem Göttlichen, dem Schriftworte, über Gebühr erhoben, auch das Göttliche durch Gleichstellung mit dem Menschlichen herabgewürdigt oder doch verkleinert wird (weshalb denn z. B. die Lehre von der Inspiration der h. Schrift die katholische Kirche bei weitem nicht mit der Strenge der lutherischen handhabt, und die katholische Dogmatik die inspiratio und suggestio der lutherischen in eine assistentia und directio Spiritus Sancti zu verwandeln kein Bedenken trägt).

§. 29.

Römisch-katholische Kirche insbesondere, in Vergleich mit den protestantischen (der lutherischen namentlich), und zwar zunächst in Betreff der Grundsätze über die h. Schrift.

Der Unterschied der römischen Kirche von der lutherischen und von den protestantischen überhaupt in Betreff der christlichen Erkenntnißquelle besteht — in Folge des §. 28. Ende angegebenen Entwickelungsganges — theils in einer theilweise anderen Ansicht von der gemeinsam anerkannten biblischen Offenbarungsurkunde, theils in der Anerkennung einer zweiten Erkenntnißquelle außer der Bibel in der Tradition.

Die andere Ansicht der katholischen Kirche von der Bibel zunächst nun betrifft

1. die alttestamentlichen Apokryphen.

In der Bestimmung des biblischen Canons harmonirt die katholische Kirche mit der lutherischen rücksichtlich des Neuen Test., wiewohl in der kritischen Behandlung des neutest. Canons, hinsichtlich der Antilegomena, die letztere nach Luthers Vorgange eine größere Freiheit gestattet; in der Bestimmung des alttest. Canons aber weichen beide von einander ab, indem unsere alttest. Apokryphen von der katholischen Kirche mit zum Canon gerechnet werden, während die lutherische und die reformirte Kirche sie von demselben ausschließen, und sie entweder, wie manche Theile der reformirten Kirche in ihrem Interesse eines möglichsten Herausreißens des göttlichen Wortes aus dem geschichtlichen Zusammenhange und einer möglichst scharfen selbst localen Abgrenzung des Canons gegen alles menschlich Ueberlieferte, — freilich im Extrem — nun auch gar nicht mit Bibelausgaben wollen verbreiten lassen, oder sie, wie die lutherische Kirche, doch nur für nützliche und lesenswerthe, keinesweges aber für dogmatisch normale, göttliche Bücher erklären. Nach dem Vorgange mancher nicht kritisch prüfenden Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte nehmlich[25]) hatte die erste kirchliche Entschei-

25) Vergl. in Betreff einzelner alttest. Apokryphen Irenaeus adv. haer. V, 35.; Tertullian. adv. Valentinianos c. 2.; exhort. ad cast. c. 2.; auch Clem. Alex. Paedag. II. p. 161.

dung im Wesentlichen nach dem Sinne der heutigen römischen Kirche schon das Concil zu Hippo 393 und deutlicher und gewisser sodann das zu Carthago 397 gegeben, welches letztere im 74. Canon unsere Apokryphen des A. T. als canonisch anerkannte. Dies war hauptsächlich geschehen unter dem Einflusse Augustins, der zwar allerdings auch einen Unterschied zwischen diesen Büchern und den übrigen canonischen machte [26]), aber erstere doch nicht als apokryphische, d. h. nach seiner Deutung [27]) ganz verwerfliche, häretische, Bücher bezeichnen wollte. Durch Augustins Auctorität, die freilich bei einem kritischen Gegenstande nicht hätte von so großem Gewicht seyn sollen, und durch das Ansehen einiger afrikanischen Synoden (namentlich zunächst außer den oben genannten der Carthagischen vom J. 419) ward es nun im Abendlande vorherrschende Sitte, unsere Apokryphen zum Canon zu rechnen, und Carl der Große ließ sie als solche (canonische) von neuem sanctioniren. Indeß hatten doch auch nicht wenige alte Kirchenlehrer über diesen Punkt anders geurtheilt. Schon Melito von Sardes im 2. Jahrh. zählt in der bei Euseb. hist. eccl. IV, 26 aufbehaltenen Stelle unsere altest. Bücher als canonische auf mit Ausschluß der Apokryphen. Ebenso sondert Origenes, obgleich er den Gebrauch der Apokryphen nicht aufgiebt (cf. de principp. II, 1; ep. ad African. Opp. T. I. p. 12 sqq.), bei Euseb. h. e. VI, 25 (Eusebius

---

26) Er gesteht, daß erstere nicht bei Allen angenommen würden, und drückt auch mehrmals Zweifel an ihrem inneren Werthe, ihrer Inspiration aus. S. Aug. de doctr. christ. II, 8 („Tenebit igitur hunc modum in scripturis canonicis, ut eas, quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis, quas quidam non accipiunt; in eis vero, quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas, quas plures gravioresque accipiunt.“ Weiter unten heißt es von den Büchern der Weisheit und Sirach: „De quadam similitudine Salomonis esse dicuntur ..., qui tamen, quoniam in auctoritatem recipi meruerunt, inter propheticos numerandi sunt“); contra Gaudentium 31, 1 („hanc quidem scripturam, quae appellatur Machabaeorum, non habent Judaei sicut legem et prophetas et psalmos, quibus Dominus testimonium perhibet tanquam testibus suis [Luc. 24, 44], sed recepta est ab ecclesia non inutiliter, si sobrie legatur vel audiatur“); rc. Vergl. auch Marheinecke Symbolik I, 2 S. 231 ff. u. Clausen Aur. Augustinus S. S. interpres p. 40 sq.

27) Vergl. de civit. Dei XV, 23; c. Faustum XXII, 79.

selbst stimmt auch bei) die Apokryphen von den canonischen Schriften, und gleicherweise scheiden sich die alttest. Apokryphen vom Canon nun in der Folge nicht bloß Orientalen, wie Athanasius (epist. festalis Opp. T. I. p. 961 ed. Bened. u. Synopsis s. s. Opp. II. p. 126 sqq.[28])), Cyrillus von Jerusalem (Catech. IV. n. 33 sqq. p. 67 sqq. ed. Tutt.), Gregor von Nazianz (Carm. 33.), Epiphanius (de ponderibus et mens. c. 22. 23. Opp. T. II. p. 180 ed. Petav.), und — selbst bis zum Verbot der Lesung der Apokryphen — der 59. und 60. Canon des Laodicenischen Concils um 360, sondern auch occidentalische Kirchenlehrer, wie Hilarius (Prolog. in Psalm. explanat. p. 8), Rufinus (Exposit. in symb. apost., in den Opp. Cyprian. ed. Oxon. p. 26), und vor Allen der gelehrte und selbst mit Juden, um auch den ächt jüdischen Canon zu wissen, in enger literarischer Verbindung stehende Hieronymus (Prolog. galeat. u. praefat. in libb. Salomonis[29])). Allein troß der gelehrten Auctorität des Hieronymus und der Richtigkeit seines Urtheils drang seine Ansicht doch nicht durch; nur einzelne Gelehrte des Mittelalters, wie Johann von Salisbury, Hugo von St. Victor, Hugo de Sto Caro und Nicolaus von Lyra erneuerten sie[30]); aber im Ganzen blieb es bei

---

28) Er bezeichnet hier ausdrücklich die meisten unserer alttest. Apokryphen als οὐ κανονιζόμενα μὲν (κανονιζόμενα erläutert er aber durch πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία), ἀναγινωσκόμενα δὲ μόνον τοῖς κατηχουμένοις.

29) Prol. gal.: „Quomodo igitur XXII elementa sunt — ita XXII volumina supputantur ... Atque ita fiunt pariter Veteris legis libri XXII i. e. Mosis V, et Prophetarum VIII, Hagiographorum IX ... Quidquid extra hos est, (außerhalb unserer canon. alttest. Bb.), inter apocrypha ponendum. Igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Iesu filii Sirach liber et Iudith et Tobias et Pastor non sunt in Canone. Machabaeorum primum librum hebraicum reperi, secundus graecus est." — Praef. in 1. Sal.: „Fertur et πανάρετος Iesu filii Sirach liber et alius ψευδεπίγραφος, qui Sapientia Salomonis inscribitur ... Sicut ergo Iudith et Tobi et Machabaeorum libros legit quidem ecclesia, sed inter canonicas scripturas non recipit, sic et haec duo volumina legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam."

30) Viele — so äußert sich Lyra in seinem Bibelcommentar de libris bibliae canonicis et non canonicis (vergl. I. G. Rosenmüller Historia interpretationis libror. ss. T. V. p. 285 sqq.) — Viele wissen

der Vermengung der apokryphischen Bücher mit den canonischen. Erst Luther und seine Freunde erkannten klar das Irrige dieser Vermischung, und kehrten ausdrücklich zum rechten Canon zurück. Sie erkannten, daß jene Bücher nicht in den Canon gehörten, weil aus der deutlichen Stelle des Josephus contra Apionem lib. I. c. 8.[31]) und anderen desselben, sowie aus den neutestamentlichen Citaten[32]) hervorgehe, daß sie sich nicht in dem Canon der palästinischen Juden, also auch Christi und der Apostel, befanden, und weil die historisch forschenden und kritisch prüfenden alten Kirchenlehrer, wie vornehmlich Origenes, Eusebius und Hieronymus, sie vom Canon ausschließen; und in diesem historischen Resultat wurde man noch durch die Wahrnehmung bestärkt, daß ja diese Bücher

---

jenen Unterschied gar nicht mehr, sie betrachten alle Schriften pari veneratione, und nehmen ein Aergerniß an denen, die darin unterscheiden. Er wiederholt dann die Bestimmungen des Hieronymus und giebt die Definition: „Canonici sunt confecti Spiritu S. dictante; non canonici autem sive apocryphi nescitur quo tempore quibusve auctoribus sint editi.“ Doch hat er nichts gegen das kirchliche Vorlesen der letzteren einzuwenden, und nennt sie valde bonos et utiles, mit der Bemerkung: „nihil in eis, quod canonicis obviet, invenitur.“

31) *Οὐ γὰρ* — sagt Josephus hier — *μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν..· δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφὴν, τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα.* Nun redet er von allen diesen unseren canonischen alttest. Büchern. Dann fährt er fort, alle nach Artaxerxes verfaßten Schriften hätten nicht gleiches Ansehen mit jenen: *Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα· πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν.* Endlich hebt er noch recht klar die Auctorität jener wirklich canonischen Bücher hervor: *Δῆλον δ' ἐστὶν ἔργῳ, πῶς ἡμεῖς τοῖς ἰδίοις γράμμασι πεπιστεύκαμεν. τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος, οὔτε προσθεῖναί τις οὐδὲν, οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν, οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν. πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις, τὸ νομίζειν αὐτὰ Θεοῦ δόγματα, καὶ τούτοις ἐμμένειν, καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἡδέως.*

32) Sie sagen negativ und positiv etwas aus; negativ, insofern sich nirgends im N. T. eine Berufung auf ein alttest. Apokryphon findet, und auch die Anspielungen auf Stellen daraus, die man hat finden wollen, unsicher sind; positiv, indem das Beispiel Matth. 23, 35 aus dem ersten und letzten Buche des A. T., 1 Mos. und 2 Chronik, die Apokryphen vom Canon ausschließt.

auch aus den Zeiten nach dem letzten Propheten Maleachi herrührten, und manches historisch Unhaltbare oder dogmatisch Verwerfliche (wie vom Fegfeuer, von den Fürbitten und Opfern für Verstorbene, von entsündigender Kraft guter Werke, ꝛc.) enthielten. So erklärte denn Luther[33]), ohne daß aber die lutherischen Symbole sich eben so bestimmt darüber äußerten[34]), die Apokryphen bloß für eine nützliche Schriftensammlung, aber ohne Inspiration und dogmatisch canonische Auctorität, und in diesem Sinne drücken sich auch die reformirten Bekenntnisse aus (vergl. Conf. Helvet. II. cap. 1; Conf. Gall. art. 3. 4.; Conf. Belg. a. 6[35]).

Aehnlich die Arminianer, die Socinianer, bei welchen letzteren freilich ohnehin das A. T. nicht sehr in Betracht kommt (vergl. §. 32.), und die Mennoniten.

Schon der Gegensatz gegen die Protestanten ließ nun aber das Tridentiner Concil anderer Meinung seyn. Da sich Luther für den Canon des Hieronymus ausgesprochen hatte, so entschied es sich um so mehr für den Canon Augustins, gab dem seither in der Kirche herrschenden Usus seine volle Bestätigung, erklärte, des Widerspruchs einiger Väter ungeachtet, in der 4. Session decr. I. die alttestamentlichen Apokrypha für canonisch, und belegte alle, die dies leugneten, mit dem Anathema[36]). Die Gründe zu dieser

---

33) Die Ueberschrift in der Lutherschen deutschen Bibelübersetzung lautet: „Apokrypha; das sind Bücher, welche der h. Schrift nicht gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind.“ Vergl. Luthers Vorrede zu Sirach, Baruch, den BB. der Makkabäer.

34) Factisch sprechen sie allerdings dasselbe aus, indem sie zwar Stellen auch aus den Apokryphen mitunter anführen (Apol. C. A. art. 3. p. 117; art. 9. p. 224), doch ausdrücklich nur die prophetischen und apostolischen Schriften als Glaubensregel anerkennen (Form. Conc. init.).

35) „Libri apocr., quos quidem ecclesia legere, et ex iis documenta de rebus cum libris canonicis consentientibus desumere potest: at nequaquam ea ipsorum vis et auctoritas est, ut ex ullo testimonio ipsorum aliquod dogma . . . certo constitui possit.“ — Manche reformirte Confessionen (Conf. Gall. l. l., art. Angl. 6.) geben auch ausdrückliche Verzeichnisse der canon. BB. A. T., mit Separirung der Aprokryphen.

36) Das wichtige Decret („Decretum de canonicis scripturis“), welches hier klüglich zweierlei zusammenschmilzt (s. unten §. 30.), lautet: „Sacrosancta, oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu

Entscheidung, auf deren Entwickelung aber die Synode nicht einging, lagen besonders theils in dem Streben, das einmal Hergebrachte zu erhalten, theils in dem Wunsche, die lateinische Vulgata, die natürlich auch die Apokryphen enthielt, nach ihrem ganzen Umfange zu bestätigen, theils endlich in der Absicht, aus den Apokryphen auch biblische Beweise für gewisse (die oben bezeichneten) Lehren zu entnehmen. Bellarmin u. A. berufen sich auch auf die Autorität der ältesten, namentlich lateinischer Kirchenväter. Doch war und blieb die Entscheidung ein ungeschichtlicher Machtspruch. Vergeblich haben auch manche neuere katholische Gelehrte, wie Lamy und Jahn[37]), die Härte des Schlusses durch die Unter-

---

S. legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus Apostolicae Sedis Legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in Ecclesia conservetur: quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster I. Chr. Dei filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit, perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis, Spiritu S. dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam V. quam N. T., cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu S. dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipsa Synodo suscipiuntur. Nun folgt eine Aufzählung aller einzelnen alt- und dann neutest. Schriften, letzterer natürlich ohne unterscheidende Bezeichnung der s. g. Antilegomena; ersterer in dieser Folge: 5 BB. Mosis, Josua, Richter, Ruth, 4 BB. Könige, 2 BB. Chronik, 2 BB. Esra, Tobias, Judith, Esther, Hiob, Psalter, Proverbien, Prediger, Hoheslied, Buch der Weisheit, Sirach, Jesaias, Jeremias mit Baruch, Ezechiel, Daniel, die 12 kleinen Propheten, und 2 BB. der Makkabäer. Hierauf heißt es weiter im Decret: Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit: anathema sit."

37) Bern. Lamy Apparat. bibl. L. II. c. 5. p. 333 ed. Lugd. 1723: „Iccirco libri, qui in secundo canone sunt, licet coniuncti

scheidung eines ersten und zweiten Canons, protocanonischer und deuterocanonischer Schriften, zu mildern gesucht; denn diese Annahme widerstreitet dem Concilium Tridentinum, welches die Apokryphen ganz untermischt unter den canonischen Schriften aufführt, und ist nur willkührlicher Nothbehelf.

Die divergirende Ansicht der katholischen Kirche von der Bibel betrifft

2. eine eigenthümliche sanctionirte Form, worin die katholische Kirche die Bibel gebraucht, oder das Ansehen der *Vulgata*.

Die lateinische Bibelübersetzung des Hieronymus, die Vulgata, war wegen Mangels an Kenntniß des Hebräischen und Griechischen nach und nach fast allen Theologen unentbehrlich geworden und dadurch zum höchsten Ansehen gelangt. Luthers Dringen auf Erforschung des biblischen Grundtextes erschien daher als sehr unbequeme Neuerung, und so lenkte sich in polemischem Interesse die Aufmerksamkeit der Tridentiner Synode auch auf diesen Punkt. In derselben 4. Session im 2. Decret (Decr. de editione et usu sacror. librorum) ward festgesetzt: „Da die heilige Synode außerdem erwog, daß es der Kirche nicht wenig Nutzen bringen könne, wenn es bekannt wäre, welche von allen den lateinischen Bibelausgaben, die im Umlaufe sind, für authentisch zu halten sei: so hat sie festgesetzt und thut kund, daß diese alte und gemein übliche Ausgabe, die Vulgata, die durch den langen Gebrauch so vieler Jahrhunderte in der Kirche selbst gebilligt ist, bei öffentlichen Vorlesungen, Disputationen, Predigten und Erklärungen für authentisch gehalten werden und Niemand wagen soll, sie unter irgend einem Vorwande zu verwerfen“ [38]. Offenbar ist dies Decret in

cum ceteris primi canonis, tamen non sunt eiusdem auctoritatis.“ — J. Jahn Einleit. in die göttl. BB. des A. B. Th. I. (1802) S. 132 ff. behandelt die sämmtlichen Apokryphen des A. T. ausdrücklich als den „zweiten Canon.“

38) Die Worte lauten: „Insuper eadem sacrosancta Synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot sae-

seinen Ausdrücken schwankend gefaßt, und leidet eine zwiefache Auslegung. Die eine haben die Protestanten und zugleich die orthodoxesten römisch-katholischen Theologen, die andere mehrere andere katholische Theologen angewandt. Bald nehmlich warfen die Protestanten dem Tridentiner Concil vor, daß es jenem Decret zufolge die Vulgata (an sich) dem biblischen Grundtexte gleich, ja (im Gebrauch) sogar über denselben gestellt habe, indem es die Theologen zum ausschließlichen öffentlichen Gebrauch derselben verpflichte. Hierauf jedoch entgegneten manche katholische Theologen, das Tridentiner Decret sei keinesweges in diesem Sinne zu fassen; man habe damit nur der Vulgata wegen ihres hohen Alters, ihres geheiligten kirchlichen Gebrauchs und ihrer Treue den Vorzug vor allen lateinischen Uebersetzungen ertheilen, und sie auch für den künftigen kirchlichen Gebrauch legitimiren wollen; den sprachgelehrten Theologen aber sei das Recht unbenommen, Forschungen im biblischen Grundtexte anzustellen und vorzutragen[39]. So schon Dü Pin in seinen Disputationes. Par. 1701. T. I. p. 661. Er erschließt diesen Sinn des Decrets daraus, daß ja zunächst das Concil die Vulgata ausdrücklich nur den anderen lateinischen Uebersetzungen entgegenstelle, daß es ferner, indem es (in der anderen Hälfte desselben 2. Decrets 4. Session) eine emendirte Ausgabe der Vulgata verordnete und also die Fehlerhaftigkeit ihres Textes erkannte, die Vulgata nicht für inspirirt und fehlerfrei halten könne, und daß es endlich keinesweges verböte, eine andere Uebersetzung oder das Original zu Hülfe zu nehmen. Aehnlich neuerlich Jahn in der Einleit. ins A. T. und mehrere Andere[40], die dann unter authentica entweder die beste, zuverlässigste, oder angemessener die öffentlich autorisirte, kirchlich eingeführte Uebersetzung verstehen. Allein abgesehen von der Schwäche der Dü-

---

culorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur; et ut nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat."

39) Wäre dieß der Sinn des Decrets, so würde dadurch freilich der Vulgata keine wesentlich viel höhere Auctorität beigelegt worden seyn, als sie etwa auch die Luthersche Bibelübersetzung hat.

40) Auch die Jahrschr. f. Theol. u. Kirchenrecht der Kath. Bd. I. H. 1. S. 1 ff. (s. dagegen Bengel's Archiv Bd. I. S. 462).

pin'schen Argumente an sich[41]), so hat die entgegengesetzte Auslegung doch innerlich mehr für sich. Schon die Vorschrift — die aus der Erwähnung öffentlicher Vorlesungen und Disputationen klar genug ist —, nicht bloß für populäre Zwecke, sondern auch für das gelehrte Gebiet die Vulgata zu gebrauchen, legt doch eine relative Geringschätzung des Grundtextes an den Tag. Dasselbe Resultat geht aus der Bestimmung hervor, daß Niemand die Vulgata zu verwerfen wagen solle, denn dies kann bei der Bestimmung der Vulgata auch für das gelehrte Gebiet doch wohl keinen anderen Sinn haben, als daß Niemand bei der Bibelauslegung von dem durch die Vulgata gegebenen Sinne abweichen solle. Hiezu kommt, — was die Verhandlungen, welche dem Decret vorangingen, lehren[42]) —, daß das Decret hauptsächlich dadurch hervorgerufen worden war, daß man den Disputationen mit den Protestanten, die sich immer auf den Grundtext beriefen, ausweichen und unkatholischen Schrifterklärungen steuern wollte, in welcher Beziehung es nun im Interesse des Concils lag, die Vulgata nicht allein gegen andere Uebersetzungen, sondern auch gegen den Grundtext hervorzuheben. Endlich ist auch der im Decret gebrauchte Ausdruck editio, Bibelausgabe, — nicht versio, Bibelübersetzung — gewiß nicht bloß zufällig gebraucht worden, und die anzunehmende Absichtlichkeit bei der Wahl des Wortes kann nun doch keine andere Absicht involvirt haben, als, so die Stelle nicht bloß für Versionen, sondern für Bibelausgaben schlechthin, den Grundtext also eingeschlossen, anwendbar zu machen; wäre dem aber auch nicht also, so ging doch wenigstens ohne allen Zweifel die Synode von der Voraussetzung aus, eine lateinische Uebersetzung der Ausgabe müsse den richtigen Text haben: eine Voraussetzung, die etwa darin ihre Begründung enthielt, daß Gott die abendländische Kirche, die immer ihren Glauben am reinsten bewahrt habe, nicht gegen die griechische zurückgesetzt haben werde. Diese Auslegung des Synodalbeschlusses, wie sie zugleich die protestantische ist, ha-

41) Das dritte ist nur ein negatives, das zweite würde zu viel beweisen (auch gegen die Inspiration des Grundtextes zeugen), über das zweite s. das unten Folgende.

42) Vergl. Schröckh Kirchengesch. seit der Reformat. Th. IV. S. 132 ff. und Marheinecke Symbolik, System d. Kathol. I. S. 231 f.

ben nun auch wirklich die orthodoxesten kathol. Theologen zu acceptiren sich keinesweges gescheuet[43]), und im Wesentlichen ist ihr auch Bellarmin zugethan, wiewohl er gewissermaßen einen Mittelweg zwischen beiden Auslegungen einschlägt, und nicht ausdrücklich einräumen will, daß die katholische Kirche den Grundtext gegen die Uebersetzung zurückstelle[44]). Auf alle Fälle bleibt mindestens das gewiß, daß keine katholische Privatexegese[45]) in irgend einer entscheidenden Stelle einen anderen Sinn herausbringen darf, als den von der Kirche gebilligten und in der autorisirten Uebersetzung ausgedrückten.

Vergl. übrigens auch Le. van Eß Krit.-pragm. Gesch. der Vulg. Tüb. 1813. — Ei. Pragmatica doctorum cath. Trid. circa vulgatam decreti sensum nec non licitum textus origin. usum testantium historia. Sulzb. 1816. 8. — C. I. Herber de versione lat. vulg., ex concil. Trid. decreto authentica. Vratislav. 1815. 4.

Sie betrifft

3. die eigenthümlichen Grundsätze a. der Erklärung und b. des Gebrauchs der h. Schrift.

a. Eine wahrhaft freie Erklärung der h. Schrift aus ihr selbst muß nothwendig das so mannichfach verderbte und starr ab-

---

43) Vergl. z. B. Cani Loci II, 13 sq.

44) Vergl. Bellarm. Disputt., de verbo Dei II. c. 10. — Im Allgemeinen giebt Bellarmin zu, daß die Vulgata Fehler enthalten könne; er leugnet einen solchen entschieden nur in einer Glaubenswahrheit. Wenn im lateinischen Codex ein Abschreibefehler statt zu finden scheine, oder wenn die lat. Codices selbst von einander abwichen, oder wenn etwas im Lateinischen zweideutig sei, oder endlich auch zum Zweck der Erforschung der ursprünglichen Bedeutung und des eigenthümlichen Nachdrucks eines Worts, möge man, meint er, ohne Verletzung der kirchlichen Auctorität von der Vulgata auf den Grundtext zurückgehen; in allen anderen Fällen aber müsse der Katholik bei der Vulgata bleiben, besonders den Häretikern gegenüber. (Dabei bekennt er übrigens auch ehrlich genug a. a. O.: „In conciliis gener. ecclesiae aut paucissimi aut interdum nulli inveniuntur linguae hebr. periti; male igitur provisum esset ecclesiae, si in rebus gravibus non posset fidere latinae editioni.")

45) Denn allerdings die Verhandlungen auf Concilien, „wo die Kirche selbst zu Gericht sitzt," erwähnt das Decret nicht.

geschlossene katholische Glaubenssystem gefährden. Daher hat die katholische Kirche, seitdem sie zu ihrer vollständigen Entwickelung gediehen ist, auch die Erklärung der Schrift natürlich gebunden, und die Tridentiner Synode namentlich in demselben 2. Decret der vierten Session setzte fest: „Außerdem beschließt die Synode, um die anmaßenden Geister zurück zu halten, daß Niemand, auf seine Klugheit vertrauend, in Dingen des Glaubens und der Sitten die h. Schrift nach seinen Meinungen verdrehen soll, dem Sinne zuwider, den die heilige Mutter Kirche festgehalten hat und noch festhält, welcher es zukommt, über den wahren Sinn und die Auslegung der h. Schriften zu urtheilen, und daß Niemand es wagen soll, der allgemeinen Uebereinstimmung der Väter zuwider die h. Schrift auszulegen, selbst wenn solche Auslegungen nie öffentlich gemacht werden sollten"[46]). Was von diesem Grundsatze richtig ist, das hat stets auch die lutherische

46) „Praeterea, ad coërcenda petulantia ingenia, decernit, ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam s. interpretari audeat; etiamsi huiusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Qui contravenerint, per Ordinarios declarentur, et poenis a iure statutis puniantur." — Hinsichtlich der Veröffentlichung der h. Schrift und ihrer Auslegungen durch den Druck setzt sodann das Folgende im Decret die kirchlichen Beschränkungen (Preßgesetze rc.), die hier weniger in Betracht kommen. (Nur der Schluß hat dann wieder eine mehr allgemeine Beziehung, wiewohl dieselbe symbolisch hier nicht eben in Vergleich kommen kann, und von uns nur noch beiläufig berührt wird, nehmlich einen bei der kath. Kirche an sich sehr respectabeln bestimmten Gegensatz gegen muthwillige Schriftverdrehungen und Mißbräuche „ad scurrilia scilicet, fabulosa, vana, adulationes, detractiones, superstitiones impias et diabolicas incantationes, divinationes, *sortes*, libellos etiam famosos;" und in dieser Hinsicht „mandat et praecipit (synodus), ad tollendam huiusmodi irreverentiam et contemptum, ne de cetero quisquam quomodolibet verbo scripturae s. ad haec et similia audeat usurpare; ut omnes huius generis homines, temeratores et violatores verbi Dei, iuris et arbitrii poenis per episcopos coërceantur.")

Kirche[47]) theils wörtlich (wenn auch bei ihrer Behauptung rein historischer Basis in den Symbolen nicht so ausdrücklich), theils besonders thatsächlich (in der Thatsache und dem Verlauf einer wahren Reformation) anerkannt; nehmlich daß derselbe Geist, der die h. Schrift eingegeben hat, auch[48]) der einzig sichere und wahre Ausleger derselben ist[49]), und daß daher, da dieser H. Geist das

47) Nur die reformirte Kirche (deren Grundsatz: „Scripturae s. interpretatio ex ipsa sola petenda est" Conf. Helv. I. art. 2, vergl. Conf. Helv. II. c. 2. u. Conf. Scot. 18. [beide Stellen besagen, nur ausführlicher, eben dasselbe, erstere in Antithese jeder, auch der römischen, seltsamerweise 2 Petr. 1, 20. hier verpönt gefundenen „interpretationis privatae," letztere mit Vindicirung des Auslegungsrechts „solius spiritus Dei, per quem sacrae scripturae literis sunt mandatae," „quid is uniformiter in corpore sacrae script. dicat", so daß die Schriftauslegung „neque ad privatam aliquam aut publicam personam, neque ad ecclesiam aliquam" gehöre], an sich freilich nichts weniger als falsch ist; vergl. Anm. 49.) und mehr noch die Arminianer und andere Secten haben gleich grundsätzlich (die reformirte K. z. B. in nicht wenigen Antithesen Zwingli's ꝛc. gegen Luther), oder doch (bei gewissen Lehren) wenigstens thatsächlich, der historisch legitimirten Schrifterklärung fast trotzend, einer rationalisirenden Schriftauslegung der petulantia ingenia einige Bahn gemacht. S. §. 28, 2; u. vergl. auch Conf. Helv. II, 2 (mit ihrer so leicht modern deutbaren Forderung einer Auslegung der h. Schriften „ex ingenio utique eius linguae, in qua sunt scriptae, secundum circumstantias item expensae et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium .. expositae"); Conf. Remonstr. I, 14 (mit ihrer Verwahrung vor exegetischem „praeiudicio"); ꝛc.

48) Freilich unter Anwendung menschlicher, namentlich sprachlicher, Auslegungsmittel. (Nur die Quäker erklären, daß das, was sie Geist nennen, bei der Schriftauslegung Alles allein thue. Vergl. Barclai Apol. 3, 4. p. 44: „Neque ullus adeo illiteratus, surdus aut tam remoto loco positus est, quem [spiritus] non attingat et recte instruat; cuius etiam spiritus evidentia et revelatio ea sola est, qua difficultatibus illis, quae de scripturis occurrunt, liberamur"; u. ib. 10, 19. p. 198: „Vir rusticus et eruditionis ignarus, qui ne vel elementum norit, quando scripturam lectam audit, eodem spiritu hoc esse verum dicere potest, et eodem spir. intelligere et, si necesse sit, interpretari potest.")

49) Dies eben nur besagt auch die einmüthige Antithese der luther. Dogmatiker gegen den Katholicismus: „Scriptura s. est sui ipsius legitimus interpres" (ein Canon, gegen welchen die kathol. Kirche, namentlich Bellarmin. de verbo Dei 3, 9, naiv genug, nichts als dies zu setzen weiß:

Eigenthum der wahren Kirche von jeher gewesen ist, Niemand, der dieses Geistes und dieser wahren Kirchengemeinschaft entbehre, zu einer rechten Schriftauslegung befähigt sei [50]). Sie erklärt daher auch die Schriftauslegung derjenigen ihrer Glieder, welche nächst den sonstigen Erfordernissen zur Schriftauslegung auch diese besonders haben, wie eine solche Auslegung z. B. in ihren Bekenntnißschriften niedergelegt ist, für wesentlich und bleibend richtig, und hält die Auslegung der alten rechtgläubigen Kirchenlehrer in hohen Ehren, wenn gleich sie nie unbedingt an irgend ein menschliches Wort den unerschöpflichen Sinn des göttlichen zu binden sich erkühnt. Von diesen Grundsätzen aber sind jene katholischen noch gar sehr verschieden. Die katholische Kirche geht von dem bestimmten Grundsatze aus, daß sie selbst und zwar allein die wahre Kirche sei, und hat daher kein rechtes Kriterium zur Erkennung des H. Geistes, der des H. Geistes Schriften auslegen soll; sie nutzt nicht die kirchliche Ueberlieferung zur sichereren Auffindung des rechten Schriftsinnes, sondern macht sie thatsächlich zur Richterin über das Schriftwort, und beschränkt dasselbe durch menschliche Grenzen; sie gestattet durchaus keinem Einzelnen, sei er auch der erleuchtetste, über den Sinn der h. Schrift zu urtheilen und zu entscheiden, sondern berechtigt dazu einzig die unfehlbare Kirche (§. 68.), die im Besitz der in den Schriften der Kirchenväter und den Schlüssen der Concilien niedergelegten exegetischen Ueberlieferung sei, und vermöge des in ihr lebenden H. Geistes die Schrift zu allen Zeiten richtig verstanden habe, und jenes Recht durch ihre Repräsentanten [51]) übe; sie vergißt aber dabei, daß Kirchenväter und Concilien

---

„Scriptura non se ipsa interpretari potest," „varios sensus recipit, nec potest ipsa dicere, quis sit verus;" wiewohl derselbe Bellarmin sehr wahr kurz zuvor, l. c. 3, 3. erklärt hatte: „Convenit inter nos et adversarios, scripturas intelligi debere eo spiritu, quo factae sunt, i. e. Spiritu Sancto. Tota igitur quaestio in eo posita est, ubi sit iste spiritus.")

50) Dies ist auch der Gesichtspunkt, aus welchem die längere Zeit währende Provocation der Evangelischen auf ein freies allgemeines Concil (Augsb. Conf. Vorw. p. 7, Schmalk. Artt. Vorw. p. 300), die aus den Zeitumständen erklärlich ist, noch verständlicher wird.

51) Nach Bellarmin. l. c. 3, 3. „in concilio episcoporum confirmato a summo ecclesiae totius pastore sive in summo pastore

in Auslegung der Schrift vielfach uneinig gewesen sind, daß die katholische Kirche nachweislich zu vielen Zeiten Schriftstellen falsch gedeutet hat, und daß die Kirche überhaupt aus nichts Anderem besteht, als aus einer Menge von Einzelnen, daß daher, wenn diese für sich in Auslegung der Schrift fallibel sind, auch ihre sichtbare Gesammtheit darin nicht infallibel seyn kann[52]). Zwar hat nun die Tridentiner Synode diese Grundsätze, deren die katholische Kirche freilich nicht entbehren kann, wenn sie bestehen will, noch ziemlich schonend ausgesprochen; denn das Decret drückt sich größtentheils negativ aus und will hauptsächlich die Anmaßung willkührlicher Auslegungen zurückweisen; es beruft sich sodann auf den *Consensus* patrum, und will nur den Sinn der Kirche dargelegt wissen, den die Kirche immer festgehalten hat und noch festhält, wodurch sich allerdings die Kirche in ihrem richterlichen Urtheil Schranken gesetzt hat; auch ist die Freiheit der Exegese durch das Decret nicht völlig aufgehoben worden, sondern man soll sich nur gegen einen gewissen Sinn einer Schriftstelle nicht erklären dürfen, und jedenfalls seine Erklärung der Entscheidung der Kirche unterwerfen müssen. Aber diese Mäßigung im Ausdruck mildert das Wesen der Sache nicht.

---

cum concilio aliorum pastorum", wogegen die lutherische Conf. Würtemb. p. 130 ausdrücklich das „ius interpretandae script. sacrae in potestate summorum pontificum situm" verwirft.

52) Bellarmin insbesondere geht de verbo Dei 3, 9. bei Begründung der Nothwendigkeit kirchlicher Schriftauslegung aus von dem Axiom der Nothwendigkeit eines außerschriftlichen Richters bei entstehenden Streitigkeiten über den Schriftsinn in der Kirche. „Non ignorabat Deus multas in ecclesia exorituras disputationes circa fidem, debuit igitur iudicem aliquem ecclesiae providere. At iste iudex non potest esse scriptura." Gesetzt, daß dies wahr sei, weil eben die Schrift der Streit angehe (die nun nicht Richter seyn könne, „quia varios sensus recipit, nec potest ipsa dicere, quis sit verus," und „in omni republ. bene ordinata lex et iudex distinctae res sunt"): so dürfte dann doch auch ebenso wenig die Kirche Richter seyn, weil es sich eben darum handelt, „*ecclesiae* iudicem providere," und in jedem wohlgeordneten Staat Parthei und Richter verschieden sind. (Wenn aber auch — wie Bellarm. c. 10. dann sagt — „verbum ecclesiae non est verbum hominis, sed .. Dei", so bleibt es doch immer auch verbum ecclesiae.) Hieraus schon erhellet die ganze Argumentation als sophistisch.

b. Was sodann den Gebrauch und zwar den populären Gebrauch der h. Schrift in der katholischen Kirche anlangt, so liegt es, wie im Interesse derjenigen Kirche, welche auf die Bibel in Wahrheit formell und materiell sich gründet, ihren Gebrauch auf alle Weise zu fördern, so im Interesse der katholischen Kirche, deren Existenz durch freien Bibelgebrauch gefährdet seyn würde, ein allgemeines Bibellesen zu hemmen. Zwar hat ein eigentliches Bibelverbot mit vollkommener kirchlicher Gesetzeskraft nie statt gefunden, und die katholischen Symbole bestimmen über das Bibellesen der Laien nichts [53]). Schon frühzeitig aber und wiederholt, bis auf die neuesten Zeiten herab, hat die päpstliche Hierarchie im Gegensatz gegen religiöse Bestrebungen von mehr oder minder evangelischem Charakter, die sich ihr entgegenstellten, den freien Bibelgebrauch bei dem Volke und besonders das Lesen der Bibel in der Landessprache zu hemmen gesucht [54]). So ist es namentlich geschehen durch P. Gregor VII. in s. Epistt. II, 11, durch Innocenz III. (wiewohl nur relativ) Epp. II, 141. 142., durch ein Kirchengesetz auf der Synode zu Toulouse 1229 (Can. 14.), in dem päpstlichen Index librorum prohibitorum (unter Pius IV. 1564, Clemens VIII. 1598, Gregor XV. 1622) [55]), in Clemens des XI. antijansenistischer Bulle Unigenitus (1711), und selbst noch neuerlich in dem Breve Pius des VII. von 1816 [56]) und in den encyclischen Schreiben seiner Nachfolger.

§. 30.

Römisch-katholische Kirche, in Vergleich zu der lutherischen 2c., in Betreff der Tradition.

Alles bisher beschriebene Eigenthümliche der katholischen Kirche in der Ansicht von der Bibel, besonders die eigenthümliche An-

53) Allerdings indeß gehen die S. 154 Anm. 46 erwähnten Druck- und Veröffentlichkeitsbeschränkungen von Bibelerklärungen von Seiten des Trid. Concils nicht eben bloß auf Erklärungen, sondern auch auf „ipsos sacrae scripturae libros.“

54) Vergl. Hegelmair Gesch. des Bibelverbots. Ulm. 1783. 8. — Onymus Entw. z. e. Gesch. des Bibellesens. Würzb. 1786. 8. — Auch Anmerk. 53.

55) Der Index verbietet aber das Lesen von Bibelübersetzungen nur denen, denen es nicht erlaubt worden.

56) Es mißbilligt den Gebrauch nicht approbirter Bibelübersetzungen.

sicht über die Schrifterklärung, erhält seine eigentliche Begründung und Klarheit erst durch die katholische Grundlehre von der Kirche, darum aber auch theilweise schon durch die römisch-katholischen Satzungen über die Tradition als Erkenntnißquelle der Offenbarung neben der Schrift.

Παραδιδόναι im neutest. Gebrauch ist mittheilen, besonders durch das lebendige Wort, lehren (Luc. 1, 2; Apg. 16, 4; Röm. 6, 17; 1 Cor. 11, 2. 23; 15, 3); daher *παράδοσις* geistige Mittheilung, sei es Erzählung oder Belehrung, durch Wort oder Schrift (2 Theß. 2, 15). Auch wird *παράδοσις* schon im N. T. im Gegensatz der geoffenbarten Lehre von ungöttlichen oder auch selbst falschen mündlich ausgebreiteten Lehren gebraucht, welche die Apostel auch wohl zu fliehen und zu bestreiten gebieten (vergl. Matth. 15, 2; Mrc. 7, 3. 5. 13; Gal. 1, 14; Col. 2, 8; [1 Joh. 4, 1]; u. a. O.). Im Sprachgebrauche der alten Kirche ist *παράδοσις* oder traditio bald die Fortpflanzung der gesammten christlichen Lehre durch die Schriften der Apostel und durch die mündliche Predigt, bald auch bloß die mündliche Ueberlieferung, wie sie besonders in den angesehensten, von den Aposteln selbst gegründeten Gemeinden bewahrt wurde; und nur die letztere Bedeutung wurde im Laufe der Zeit die allgemein vorherrschende [57]). Die Tradition in diesem Sinne ist hinsichtlich des darin mitgetheilten Inhalts eine historische oder exegetische oder rituelle oder dogmatisch moralische Tradition, insofern sie belehrt über die Verhältnisse des christlichen Alterthums überhaupt, oder über Gegenstände der Schriftauslegung, des Gottesdienstes, der Glaubens- und Sittenlehre. Alle diese Belehrungen aber können entweder betrachtet werden als historische Aufklärungen oder als dogmatische Bestimmungen, und eine solche dogmatische Entscheidung nun findet in ihr eben die katholische Kirche. Allerdings nun ist nicht zu leugnen, daß die Tradition (die mündliche) in der ersten Zeit des Christenthums von der höchsten Bedeutung war, und es läßt sich auch historisch nachweisen, wie daraus leicht der katholische Begriff von derselben sich bilden konnte. Es gab ja Christen, ehe die apostolischen Schriften abgefaßt waren, und späterhin auch an solchen Orten, wo man diese Schriften unter-

57) Vergl. Suiceri Thesaur. eccles. II. p. 576.

drückte, oder gar nicht oder nur theilweise kannte. Solche Christen konnten zu ihrem Glauben, außer vermittelst des A. Test., nur durch die mündliche Predigt, durch die lebendige Ueberlieferung gekommen seyn, und für sie war die Tradition die Erkenntnißquelle des Christenthums. Diese Quelle aber hörte, nachdem auch die apostolischen Bücher geschrieben und gesammelt worden waren, keineswegs auf zu fließen. Freilich je weiter die Tradition der Zeit nach sich von ihrem ursprünglichen reinen Quell, dem lebendigen Worte der Apostel selbst, entfernte, um so mehr mußte sie auch bei der menschlichen Verderbniß getrübt werden. Man war es aber einmal gewohnt worden, das mündliche Wort so hoch zu achten, und fuhr darum auch so fort. Man benutzte nun allerdings die Schriften der Apostel als Ueberzeugungsgrund für die christliche Wahrheit; eben so allgemein aber auch daneben die Tradition, nicht bloß als nothwendiges Supplement, um die Aechtheit jener Schriften zu beweisen, sondern auch als Supplement, um ihren Sinn richtig zu fassen und ihre Erklärung zu leiten, und Zusammenstimmung der Schrift und Tradition bildete anerkannt christliche Wahrheiten; ja vorzugsweise mit der Tradition, wie man sie in den Sedibus apostolicis fand, argumentirte man gegen die Häretiker, denen man mit Recht für ihre Satzungen die apostolische Tradition absprach. Natürlich mußte es so dahin kommen, daß endlich die Tradition als solche selbst eine gewisse Präponderanz über die h. Schrift erhielt. Dies spricht sich schon im 5. Jahrhundert in der bestimmten Theorie aus, welche Vincentius Lirinensis[58]) über die Anwendung der Tradition gab. Er betrachtet sie als unentbehrliche Ergänzung der h. Schrift und Erkenntnißquelle der christlichen Lehre, weil ohne sie zwischen den verschiedenen Auslegungen der h. Schrift nicht unterschieden, und die rechtgläubige (so daß also Rechtgläubigkeit weit mehr als durch die Schrift durch die Tradition bedingt erscheint) nicht herausgefunden werden könne. Von da an wurde im Laufe der Jahrhunderte die Tradition immer mehr entscheidende Instanz, ihr Inhalt wurde immer reicher ausgebildet, die h. Schrift trat immer mehr

58) In seinem — ungeachtet des Verfassers eigner semipelagianischer Irrgläubigkeit — als Normalschrift des ächten Katholicismus so berühmt gewordenen Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate, libb. 2.

in den Schatten und ins Dunkel; sie blieb endlich nur ein Besitz weniger erleuchteten Männer und kleinerer kirchlichen Partheien.

Erst Luther — mit der menschlichen Sünde überhaupt auch den sündlichen Entwickelungsverlauf der Menschheit so tief erkennend — setzte die h. Schrift als die einzige fortdauernd reine Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit wieder in ihr volles Recht ein, und führte die Tradition, ohne ihre ursprüngliche Lauterkeit und ihren steten hohen historischen Werth zu verkennen, und ohne sich hochmüthig über das Glaubenszeugniß aller Jahrhunderte hinwegzusetzen, in bescheidenere Grenzen zurück. Dagegen aber, weil damit das Hauptbollwerk der kirchlichen Verderbniß gestürzt war, glaubte nun auch die Tridentiner Synode sich bestimmt erklären zu müssen, und sie stellte daher in der vierten Session im 1. Decret[59]) folgende Grundsätze über die Tradition fest: „Die heilige ökumenische Synode, stets den Zweck vor Augen habend, daß irrthumslos die Reinheit des Evangelii in der Kirche erhalten werden möge, ... und wohl einsehend, daß diese Wahrheit enthalten sei in den geschriebenen Büchern und in den ungeschriebenen Traditionen, welche, von den Aposteln aus dem Munde Christi selbst empfangen oder von denselben unter Einwirkung des H. Geistes gleichsam von Hand zu Hand überliefert, bis auf uns gekommen sind, nimmt nach dem Beispiel der rechtgläubigen Väter an und verehrt mit gleichen Gefühlen der Pietät und Ehrfurcht alle Bücher des A. und N. Test., .. desgleichen auch die Traditionen, welche die Glaubens- und Sittenlehre betreffen, als die aus dem Munde Christi selbst oder von dem H. Geiste dictirt und in der katholischen Kirche in ununterbrochener Folge bewahrt sind.“ Aus diesem Decret, und aus einigen anderen ächt katholischen Bestimmungen[60]) zusammengefaßt, läßt sich die katholische Lehre von der Tradition in folgenden Sätzen aussprechen:

---

59) Es ist dasselbe, indem es — das „Decretum de canonicis scripturis“ — die Traditions- und Bibel- (Apokryphen-) Frage verschmilzt, schon oben bei §. 29, 1 (S. 148 f.) noch vollständiger lateinisch angeführt worden.

60) Der Catech. Rom. praef. 12. erklärt ganz kurz: „Omnis doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, Verbo Dei continetur, quod in scripturam traditionesque distributum est.“ — Sonst vergl. besonders Bellarmin. de verbo Dei 4, 3. („Nos asserimus, in scriptu-

1. Die Offenbarung oder das Wort Gottes ist theils geschrieben, in der Bibel, theils ungeschrieben, in der Tradition.

2. Beide Formen der Offenbarung werden von der katholischen Kirche vollkommen coordinirt. Das ungeschriebene Wort hat dieselbe verpflichtende Kraft, wie das geschriebene, weil beide aus derselben Quelle entsprungen sind, aus dem Munde Christi, aus der Eingebung des H. Geistes, und von den Aposteln, wenn gleich sodann beide sich in ihrem Laufe von einander trennen. Hieraus folgt

a. die Unabhängigkeit der Tradition von der h. Schrift. Demgemäß können nicht bloß gewisse Modificationen eines Dogma's, sondern auch ganze Dogmen durch die Tradition festgestellt werden, die nicht in der h. Schrift enthalten sind, und sie werden dadurch ebenso legitimirt, wie ausdrückliche Schriftlehren; besonders aber müssen die genaueren Bestimmungen, unter denen die christliche Lehre zu denken ist, aus der Tradition geschöpft werden. Wird die Tradition nicht als Ergänzung der christlichen Lehre hinzugenommen, so ist die Lehre nicht vollständig und das ganze System nicht in sich abgeschlossen, weil die lebendige Fortbildung und die authentische Auslegung des ursprünglichen Christenthums fehlt.

b. aber auch die vollkommene Zusammenstimmung der Bibel und Tradition, weil beide, Einer Quelle entsprungen, sich nicht widersprechen können.

3. Der Inhalt der Tradition verändert sich nicht, er kann nur genauer bestimmt werden durch die Kirche; diese nehmlich ist die Bewahrerin der Tradition; ihre Lauterkeit aber in der Kirche beruht auf dem Einflusse des H. Geistes, der von Anbeginn in der Kirche lebte. Endlich

---

ris non contineri expresse totam doctrinam necessariam.., et proinde praeter verbum Dei scriptum requiri etiam verbum Dei non scriptum i. e. divinas et apostolicas traditiones“). 2. („Vocatur doctrina non scripta non ea, quae nusquam scripta est, sed quae non est scripta a primo auctore... Et quidem traditiones divinae [quae acceptae sunt ab ipso Christo] eandem vim habent, quam divina praecepta sive divina doctrina scripta in evangeliis. Et similiter apostolicae traditiones non scriptae eandem vim habent, quam apostolicae traditiones scritae“ cet.). 6.; und and. Dogmatiker.

4. die Bibel wird durch die Tradition nicht entbehrlich gemacht, nur ergänzt und erläutert, und auch die richtige Auffassung des Schriftsinnes ist durch die Tradition bedingt, die uns erst Sicherheit über den wahren Sinn der Schrift giebt, indem sie zeigt, wie dieselbe ursprünglich und immer in der Kirche verstanden worden ist. Die authentische Auslegerin der Schrift nehmlich ist die Kirche, und diese bedient sich dabei der exegetischen Tradition, in deren Besitze sie sich ausschließlich befindet.

So ist die Kirche denn allerdings eigentlich das, was noch über Schrift und Tradition steht, was beide verknüpft und ihren Inhalt durch und durch bestimmt. Wie aber die Kirche als Kirche dies thue, darüber ist nun freilich in der katholischen Kirche selbst keine Einigkeit, so einig man auch darüber ist, daß sie es thue. Einige Neuere verstehen, um jenes Wie zu erläutern, unter Kirche nur die Uebereinstimmung der Kirchenväter, besonders in den 5 bis 6 ersten Jahrhunderten. Diese Ansicht ist aber nicht orthodox, und würde ohnehin vielfach vielmehr einen Dissensus, als einen Consensus patrum ergeben. Andere, besonders gallicanische, Theologen betrachten die Gesammtheit der Bischöfe oder die Bischöfe, insofern sie auf allgemeinen Synoden (s. §. 68.) versammelt sind, als die in höchster Instanz entscheidenden Repräsentanten der Kirche, freilich ohne zu bestimmen, ob eine allgemeine Synode auch für sich selbst oder bloß als Bewahrerin der Tradition entscheide, und auf die Gefahr hin des gegenseitigen Widerspruchs allgemeiner Synoden. Die dritte Ansicht ist, daß diejenige Kirche vorzugsweise in Glaubenssachen entscheide, welche gegenwärtig allein ihre bischöfliche Succession bis auf die Apostel zurückführen könne, die römische, oder der Papst, wenn er ex cathedra urtheile. Bellarmin, wie manche neuere katholische Theologen, suchte alle diese verschiedenen Ansichten mit einander zu vereinigen (s. unten §. 68. 69.). Auf alle Fälle kommt dann der katholischen Kirche, wenn sie so in höchster Instanz für alle ihre Mitglieder entscheiden soll, Infallibilität zu, ein Prädicat, das nun allerdings viel mehr ponirt, als erwiesen wird, wie es ja aber auch mit der Idee der Kirche als dem höchsten Princip des Katholicismus, dem Ringe, wodurch Alles zusammengehalten wird, dem Anfange und Ende aller einzelnen katholischen Satzungen, überhaupt der Fall ist, und wie freilich auch

in philosophischen Systemen das höchste Princip etwas Unbewiesenes bleibt.

Alles, was nun diese katholische Lehre von der Tradition Gutes und Wahres enthält, das hält wiederum die lutherische Kirche auch fest; denn sie behauptet durchaus den lebendigen Zusammenhang mit der ganzen älteren Kirche, so daß sie nicht bloß historisch die Gesammtstimme der Tradition, unverkürzt, treu beachtet, zum Beweise der Aechtheit der h. Schrift, zur richtigen Fassung ihres Sinnes u. s. w., sondern die gesammte Tradition, sofern sie nicht offenbar Falsches, Widerbiblisches, bei der menschlichen Gebrechlichkeit in sich aufgenommen, auch als ein lebendiges dogmatisches Zeugniß betrachtet für die christliche Wahrheit [61]), insbesondere wie dieselbe nach und nach im Gegensatz gegen den vielgestaltigen Irrthum sich systematisch fixirt und historisch consolidirt hat, und sie verwirft darum von vorn herein alle neue Lehre als eine unwahre (s. die Augsb. Conf. nach dem 21. Artikel und ihren Schluß, woselbst die Evangelischen erklären, daß auch ihre Lehre der alten [wahrhaft katholischen] christlichen Wahrheit gemäß sei, und von ihnen also aufgestellt, damit keine neue und gottlose Lehre in ihren Kirchen einreiße [62])). Freilich aber ist diese Lehre von der Tradition doch immer

61) Vergl. Luthers Sendbrief wid. etl. Rottengeister an Markgr. Albrecht (Walch Th. XX, 2096 f.): „Welches Zeugniß der ganzen heiligen christlichen Kirche (wenn wir schon nichts mehr hätten) soll uns allein genugsam seyn, bei diesem Artikel [von der Gegenwart Christi im Abendmahle] zu bleiben, und darüber keinen Rottengeist noch zu hören noch zu leiden, denn es gefährlich ist und erschrecklich, etwas zu hören und zu gläuben wider das einträchtige Zeugniß, Glauben und Lehre der ganzen heiligen christlichen Kirchen, so sie von Anfang her nun über 1500 Jahr in aller Welt einträchtiglich gehalten hat" ꝛc.

62) „Dies — heißt es in der A. C. nach dem 21. Art. — ist fast die Summa der Lehre, welche in unseren Kirchen .. gepredigt ist, wie wir denn .. auch nicht wollten auf unsere Kinder und Nachkommen eine andere Lehre, denn so dem reinen göttlichen Wort und christlicher Wahrheit gemäß, fällen und erben. So denn dieselbige in h. Schrift klar gegründet, und dazu auch gemeiner christlicher, ja Römischer Kirchen, so viel aus der Väter Schrift zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen ist, so achten wir auch" u. s. w. (im lat. Exemplar kürzer: „Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepat a scripturis, vel ab Ecclesia Catholica, vel ab Ecclesia Romana, quatenus ex scripto-

eine ganz andere, als die römisch-katholische, welche letztere im Grunde nur einen gewissen Rationalismus eigenthümlicher Art, einen solchen nehmlich, welcher statt der menschlichen, wenn auch christianisirten, doch immer menschlich gebrechlichen und irrthumsfähigen Vernunft der Gegenwart die der Vergangenheit zu vergöttlichen geneigt ist, in die Dogmatik einführt. Als einzig sichere Glaubensnorm erkennt die lutherische Kirche[63]) die h. Schrift; denn wenn sie auch keinesweges leugnet, daß ursprünglich eine reine mündliche Ueberlieferung da war, ehe es christliche Schriften gab, so verkennt sie doch nicht, daß mit dem irdischen Abschiede der reinen Werkzeuge des göttlichen Geistes, von denen jene reine mündliche Ueberlieferung ausging, diese auch nothwendig in einer Welt der Sünde aller möglichen allmähligen Entstellung und Verunreinigung ausgesetzt war, und sie verehrt daher dankbar und demüthig den göttlichen Gnadenwillen, der es veranstaltete, daß jener reine Urtypus (eben jene reine apostolische Tradition) für alle Zeit auch schriftlich niedergelegt ward, in welchem Schriftlichen sie nun den richtigen Prüfstein für alles mündlich Ueberlieferte erkennt. Sie coordinirt daher nicht geschriebenes und ungeschriebenes Wort, sondern subordinirt letzteres (insofern es nicht eben nur die mündliche apostolische Ueberlieferung selbst ist, welche dann freilich mit dem Schriftlichen des N. T. gänzlich zusammenfällt[64])) entschieden

---

ribus nota est. Quod cum ita sit" cet.). Der Schluß der ganzen Confession bekennt sodann: „Tantum ea recitata sunt, quae videbantur necessario dicenda esse, ut intelligi possit in doctrina ac ceremoniis, apud nos nihil esse receptum contra scripturam aut Ecclesiam catholicam, quia manifestum est, nos diligentissime cavisse, ne qua nova et impia dogmata in Ecclesias nostras serperent" („denn es ist je am Tage und öffentlich, daß wir mit allem Fleiße, mit Gottes Hülfe [ohne Ruhm zu reden], verhütet haben, damit je keine neue und gottlose Lehre sich in unseren Kirchen einflechte, einreiße und überhand nehme").

63) Wörtlich im Prooem. der Form. Conc., factisch in der Argumentationsweise aller Symbole.

64) Vergl. Nitzsch protestant. Theses, als Anhang der protest. Beantwort. der Symbolik Möhlers, S. 235 ff., Thes. 4—6: „Die Apostel haben dem Umfange der Rede nach mündlich mehr als schriftlich gelehrt, der Art nach aber mündlich nichts Anderes und nicht mehr. Hätten sie auch der Art nach mündlich Anderes als schriftlich oder mehr als schriftlich gelehrt oder geordnet, so würde doch heute niemand eine Sylbe davon mit

dem ersteren, ohne jedoch dem geschriebenen Worte die lebendige dogmatische Fortbildung in einer reinen geschichtlichen Entwickelung zu entziehen [65]), bei deren Würdigung sie freilich alle Vorsicht anwenden heißt, und enthält sich aller willkührlichen Bestimmung über ein Vermögen der Kirche, das — wie sie auch ausdrücklich anerkennt [66]) — der wahren Kirche und ihrem Haupte allerdings zusteht, der katholischen Kirche in ihrer historischen Erscheinung geschichtlich nachweislich aber nur allzu oft gefehlt hat, und von ihr im Grunde auch nie in recht eigentliche Ausübung gebracht werden kann (vergl. S. 163 und unten §. 68.). Dabei aber ist sie doch so fern davon, mit dem Falschen in der katholischen Lehre von der Tradition das ihr beigemischte Wahre zu verwerfen, — etwa in Verfolgung eines neuerlich geltend gemachten s. g. protestantischen Princips —, daß sie vielmehr in ihren älteren Bekenntnißschriften, der Augsb. Conf., der Apologie und den Schmalk. Artikeln, die traditiones humanas nur in Beziehung auf gewisse kirchliche Mißbräuche, namentlich die s. g. Satisfactiones, verwirft [67]), (wogegen sie factisch die Bedeutung einer doctrinellen

---

Wahrheit und Sicherheit aufzuweisen im Stande seyn. Ließe sich etwas davon in den mehr oder minder zweifelhaften Schriften der s. g. Apostoliker oder apostol. Väter finden und vorläufig anerkennen, so müßte es doch erst wieder an der Uebereinstimmung mit der unzweifelbaren Lehre und Schrift der Apostel oder mit dem Canon erprobt werden."

65) Vergl. §. 28, 1. Anm. 3.

66) Vergl. Luther an Albrecht von Preußen (in nächster Beziehung auf die Tradition über die Lehre von der Gegenwart Christi im Abendmahl, nach Anführung der Stellen Matth. 28, 20 und 1 Tim. 3, 15): „Kann Gott nicht lügen, also auch die Kirche nicht irren;" und mehr, nach den Symbolen, unten §. 68.

67) Vergl. Aug. Conf. art. 15. („Admonentur etiam, quod traditiones humanae institutae ad placandum Deum, ad promerendam gratiam et satisfaciendum pro peccatis adversentur evangelio et doctrinae fidei"); abus. 5. (art. 26.); Apol. art. 8. de traditionib. human. in eccl. p. 205 sqq.; Art. Sm. 3, 15. (de hum. traditt.) p. 337 ed. Rechenb. — Nach dem 21. Artikel bekennt die Augsb. Conf. ausdrücklich (namentlich die deutsche), „wenn schon bei uns der Tradition halben ein Mangel wäre," daß doch immer nur „etliche Tradition und Mißbräuche geändert sind;" und eben so ausdrücklich erklärt dieselbe Art. 26. p. 31, im Einzelnen „viel Ceremonien und Tradition," „plerasque traditiones," behalten zu haben.

patristischen Tradition in allen diesen Bekenntnißschriften, um „sine auctoritate scripturae et veterum scriptorum ecclesiasticorum“ [Apol. A. C. p. 185] nichts zu setzen[68]), durch eine Menge von Allegaten anerkennt), und in der Concordienformel[69]) nur einfach, wenn auch entschieden, die Unterordnung aller menschlichen Schriften unter die h. Schrift als einzige Norm, wiewohl mit ausdrücklicher Anerkennung der reinen Wahrheit auch in menschlichen Erzeugnissen[70]), behauptet (vergl. §. 28, 1.); während hingegen die reformirte Kirche, zufolge der oben (§. 28, 2.) angegebenen Richtung, in ihrer Praxis vorzüglich, aber selbst schon auch andeutend in ihren Symbolen, wie Conf. Helvet. II, 1. 2.[71]); Conf. Gall. art. 5.; Conf. Belg. 7.[72]), und noch mehr Secten, wie die Socinianer 2c., den strengen Gegensatz gegen den traditionsgläubigen Katholicismus bis ins Extrem, in die Verwerfung aller Tradition schlechthin, ausdehnen: Kurz zusammengefaßt, die katholische Kirche, indem sie das Christenthum nur in der Form einer gewissen zeitlichen historischen Ueberlieferung will, verfällt in denselben Fehler, den der Apostel 1 Cor. 1, 11. bei denen rügt, die da Paulisch, Kephisch 2c. zu seyn sich rühmten, und verliert über dem Ueberschätzen der menschlichen Entwicke-

---

68) Wenn gleich „ex patrum verbis et factis non sunt exstruendi articuli fidei“ Art. Smalc. II, 2. p. 308.

69) S. die wichtige Stelle der Vorrede oben bei §. 28, 1. Anm. 7.

70) Hinsichtlich der doctrinellen patristischen Tradition gilt dabei auch von ihr das von den früheren Bekenntnissen Bemerkte, ebenfalls selbst bis zum Gebrauche gewissermaßen coordinirender Argumentationsweisen, wie: „Sacrae enim literae et orthodoxi patres scripturae verbis edocti praeclare testantur“ cet. (p. 773 ed. Rechenb.).

71) Sie bekennt cap. 2, nach vorausgeschickter Erklärung, daß allein die Schrift bekunde, „quid verum sit, quid falsum, quid sequendum sit, quidve fugiendum,“ auch — nach Cap. I. — in Beziehung auf „ecclesiarum gubernationem,“ schlechthin: „Reputamus traditiones humanas,“ und zwar nicht nur der h. Schrift geradezu widerstreitende (wie sie auch die luth. Kirche verwirft), sondern schon alle, die nur irgend „compositae cum scripturis ab his discrepant.“

72) Nicht bloß in Beziehung auf die Lehre, sondern auch auf den „cultus Dei,“ verbieten die beiden letzteren Stellen (Conf. Gall. namentlich) ausdrücklich, „quidquam verbo adiicere vel detrahere vel quidquam prorsus in eo immutare.“

lung, des ungeschriebenen Menschlichen auf Unkosten des geschriebenen Göttlichen, — zumal da sie dabei das Sündliche in allem Menschlichen verkennt — großentheils das göttliche Wesen selbst (vergl. §. 28. Ende), während die reformirte Kirche und besonders kleinere Secten — in dem Menschlichen das Göttliche, in der Sünde die Gnade hier übersehend — sich des Tadels schuldig machen, oder wenigstens der Gefahr des Tadels nahe kommen, welchen Paulus gegen die Christisch seyn wollenden ausspricht, die ein über alle menschliche Ueberlieferung erhabenes Christenthum wollen, das eben darum gar leicht aufhören kann, ein wirkliches, immer nur historisches, Christenthum zu seyn, und während nur die lutherische Kirche die reine apostolische Mitte zwischen beiden Abwegen, dem materialistischen und idealistischen, in gleich tiefer Erkenntniß der Sünde und der Gnade behauptet.

§. 31.

Griechische Kirche.

Die griechische Kirche unterscheidet sich von der römischen in ihrer Ansicht von der h. Schrift dadurch, daß sie zuvörderst natürlich die sanctionirte Form der lat. Vulgata nicht anerkennt, und sodann auch, wenn des Metrophanes Kritopulus Versicherung glaubhaft ist[73]), (die freilich mit einer anderen griechisch kirchlichen Erscheinung[74]) in Widerspruch steht, so daß doch aber immer wenigstens ein sehr unrömisches Schwanken der orthodox griechischen Kirche, eine nicht völlige Klarheit mit sich selbst, hinsichtlich des Urtheils über die Apokryphen noch übrig bleiben würde), den altteſt. Apokryphen kein canonisches Ansehen einräumt, sondern sie lutherisch betrachtet; hinsichtlich der Grundsätze über Schrifterklärung aber, — und im Grunde auch wohl über Schriftge-

---

73) Er bekennt Conf. c. 7: *Τὰ λοιπὰ βιβλία, ἅπερ τινὲς βούλονται συγκαταλέγειν τῇ ἁγίᾳ γραφῇ, οἷον τὸ τοῦ Τωβὴτ* cet., *ἀποβλήτους μὲν οὐχ ἡγούμεθα, πολλὰ γὰρ ἠθικὰ πλείστου ἐπαίνου ἄξια ἐμπεριέχεται ταύταις· ὡς κανονικὰς δὲ καὶ αὐθεντικὰς οὐδέ ποτ᾽ ἀπεδέξατο ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία, .. διὸ οὐδὲ τὰ δόγματα ἡμῶν πειρώμεθα ἐκ τούτων παραστῆναι, ἀλλ᾽ ἐκ τῶν τριάκοντα τριῶν κανονικῶν καὶ αὐθεντικῶν βιβλίων, ἃ δὴ καὶ θεόπνευστον καὶ ἁγίαν γραφὴν καλοῦμεν.*

74) Die Synode zu Jerusalem 1672 stellt, nach **Harduin.** Concill. XI. p. 258, die Apokryphen den canonischen Büchern gleich.

brauch [75]) —, und in ihren Ansichten von Tradition überhaupt kommt sie mit der römischen Kirche in der Hauptsache überein. Auch die griechische Kirche coordinirt nehmlich, wie die römische und in gleicher Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, Schrift und Tradition zur Erkenntniß und Feststellung christlicher Lehre [76]); auch sie wendet demgemäß die Tradition, die Aussprüche der Kirchenväter und Concilien [77]), zur selbstständigen Fixirung der Glaubenslehren an, indem sie eben glaubt, daß sich viele Lehren bloß mündlich von den Aposteln her in der Kirche erhalten haben, die dann von den Synoden und Kirchenvätern richtig erklärt worden seien [78]). Damit hängt nun nothwendig zusammen, daß auch von den Griechen ihre sichtbare Kirche als die einzige Inhaberin des seligmachenden Glaubens und deren Reprä-

---

75) Zugänglich gemacht wenigstens hat die griechische Kirche den Laien die Bibel nicht (sie wird beim Gottesdienste bis jetzt in einer dem Volke unverständlichen Sprache verlesen, und Uebersetzungen haben von Seiten der Kirche keine Verbreitung gefunden); ja der Synode zu Jerusalem 1672 wird selbst ein Verwerfungsurtheil des Bibellesens der Laien in den Mund gelegt (s. Harduin. Concill. XI, p. 255 sqq.).

76) S. Conf. orthod. p. 18 sq.: *Φανερὸν πῶς τὰ ἄρθρα τῆς πίστεως ἔχουσι τὸ κῦρος καὶ τὴν δοκιμασίαν, μέρος ἀπὸ τὴν ἁγίαν γραφὴν, μέρος ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν .. Ἄλλα (δόγματα) παραδίδει ἡ γραφὴ ..· καὶ ἄλλα εἶναι δόγματα παραδεδομένα ἐκ στόματος ἀπὸ τοὺς ἀποστόλους, καὶ ταῦτα ἑρμηνεύθησαν ἀπὸ τὰς συνόδους καὶ τοὺς ἁγίους πατέρας· καὶ εἰς τὰ δύο τοῦτα ἡ πίστις εἶναι τεθεμελιωμένη.* Vergl. Metroph. Critop. Conf. c. 7. p. 82: *Διαιρεῖται τὸ θεῖον ῥῆμα εἴς τε τὸ γραπτὸν καὶ ἄγραφον. καὶ ἄγραφον μὲν εἶεν ἂν αἱ ἐκκλησιαστικαὶ παραδόσεις.* Desgleichen auch noch Dosithei Conf. c. 2.: *Τὴν τῆς καθολ. ἐκκλησίας μαρτυρίαν οὐχ ἧττον τῆς ἣν κέκτηται ἡ θεία γραφὴ* (kurz zuvor hieß es aber: *πιστεύομεν τὴν θείαν γραφὴν εἶναι θεοδίδακτον*)· *εἶναι πιστεύομεν. ἑνὸς γὰρ καὶ τοῦ αὐτοῦ ἁγίου πνεύματος ὄντος ἀμφοτέρων δημιουργοῦ, ἴσόν ἐστι πάντως ὑπὸ τῆς γραφῆς καὶ ὑπὸ τῆς καθολ. ἐκκλ. διδάσκεσθαι.*

77) So (*διδασκαλίαν τῶν συνόδων καὶ τῶν ἁγίων πατέρων*) bestimmt dieselbe ausdrücklich die Confessio orthodoxa p. 18. Insbesondere erkennt sie dabei (p. 17) den ökumenischen Concilien ausdrücklich richterliches Ansehen in Beziehung auf den orthodoxen Glauben zu. Daß man von den traditionellen Erklärungen der heil. Väter, welche von den Synoden bestätigt worden sind, nicht abweichen dürfe, urgirt auch wörtlich der Patr. Jeremias in den Actis Würtemb. p. 260.

78) S. Anm. 76.

sentation auf den Concilien als entscheidendes dogmatisches Tribunal verehrt wird [79]). Doch legt die griechische Hauptconfession nicht ganz deutlich, wenigstens nicht gleich unumwunden und deutlich, wie das Concil. Trident., der Kirche allein das Recht der Schriftauslegung bei [80]), und der griechische Begriff der Kirchenrepräsentation modificirt sich dadurch, daß diese Kirche (s. §. 69.) kein eigentliches sichtbares (päpstliches) Oberhaupt anerkennt. Endlich ist auch der Inhalt der Tradition, deren Gültigkeit im Allgemeinen allerdings die griechische, wie die römische Kirche annimmt, doch in beiden Kirchen verschieden genug, indem die griechische Kirche ihre besondere dogmatische und exegetische Ueberlieferung wahrt, die sie natürlich vornehmlich aus den griechischen Vätern und aus den 7 ökumenischen Concilien schöpft, und die von dem Einflusse des abendländischen Scholasticismus sich ganz unabhängig erhalten hat.

§. 32.

Socinianer insbesondere.

Die Antwort auf die Frage über die Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung nach dem socinianischen System wird durch einen Blick auf die socinianisch dogmatischen Grundbegriffe anschaulicher und verständlicher. Faustus Socinus, der den Geist des ganzen Socinianismus bestimmte, betrachtete die Religion überhaupt und die christliche insbesondere von einem dürr praktischen, Glauben und Leben willkührlich scheidenden und jenen diesem unterordnenden Standpunkte [81]). Zielpunkt aller Religion ist ihm Gesetz und Moral, nur Hülfsmittel dazu Evangelium und Glaube, Frömmigkeit und Religion an sich lediglich ein Werkzeug der Sittlichkeit: eine Ansicht, die bei strenger Consequenz freilich zuletzt dazu führen müßte, die Religion, die kein selbststän-

---

79) Vergl. Conf. orthod. p. 152 sq. und unten §. 68.

80) Die Stelle der Conf. orthod. p. 140: *ἡ ἐκκλησία ἔχει τὴν ἐξουσίαν ταύτην, ὥστε .. δοκιμάζῃ τὰς γραφάς*, ist wohl von menschlichen Schriften zu verstehen. Wohl aber fordert Dosithei Conf. c. 2. unerschütterlichen Glauben (*ἀδιαστάκτως πιστεύειν*) für die Schrift, *οὐκ ἄλλως μέντοι ἀλλ' ἢ ὡς ἡ καθολ. ἐκκλησία ταύτην ἡρμήνευσε καὶ παρέδωκεν.*

81) „(Conscientiae) qui obedit, ipsi Deo obedit, etiamsi aliquis ipsum Deum ne esse quidem aut sciat aut cogitet" — Socin. Praelectt. theol. c. 2.

biges Daseyn hat, und nur von der Moralität lebt, ganz aufzuheben. Christenthum insbesondere ist nach dem Rakauischen Katechismus (qu. 1.) „der von Gott geoffenbarte Weg zum ewigen Leben." Dieser Weg beruht auf Erkenntniß Gottes und Jesu (qu. 50.). Diese Erkenntniß Gottes aber besteht vorzugsweise in Erkenntniß seines Willens und der mit dessen Erfüllung verbundenen Verheißungen. Wie demgemäß die Religion an sich ein Inbegriff von Geboten und Verheißungen ist, so erscheint die christliche Religion nur als die, welche unter allen Religionen die reinsten Gebote und erhabensten Verheißungen enthält (qu. 25. 198.). Beides ist in ihr, wie sonst nirgends, dann nur noch versiegelt durch das Beispiel und die Geschichte des Stifters.

Die ächte Erkenntnißquelle nun dieser Religion ist den Socinianern die Bibel (s. Cat. Rac. de script. s. sufficientia). Alles, sagt Socin ausdrücklich in der Schr. de scripturae s. auctoritate, muß von dem Umfange des dogmatischen Systems ausgeschlossen werden, was nicht rein biblisch ist; die Tradition (so urtheilt er freilich extremisch; s. ob. §. 28, 2.) entscheidet gar nichts; etwas, das nach richtiger Exegese nicht in der Bibel gefunden wird, darf (dies wiederum extreme Aeußerung) auch nie als christlich betrachtet werden. Ueberall beruft er sich demzufolge (wie auch der Rak. Kat.) auf Bibelbeweise, und sowohl ausdrücklich und unmittelbar, als auch mittelbar durch die Argumentation aus Wundern und Weissagungen, insbesondere aus dem Wunder der Auferstehung Christi, für den göttlichen Ursprung des Christenthums, erkennt er im biblischen Christenthum eine wahre göttliche Offenbarung an. In Beziehung auf Lehre, erklärt er in einer Schrift gegen Davidis (in der Biblioth. fratr. Polon. T. II. p. 201 sqq.), hat Christus auch nicht Ein Wort gesprochen, was nicht als von Gott gesprochen anzusehen wäre; und noch ausführlicher und genauer spricht er sich im B. de certitudine libror. ss. über denselben Gegenstand aus. Er erkennt hier, so wie dann auch der Rakauer Katechismus (qu. 19 sqq.), die göttliche Wahrheit des Christenthums aus folgenden beiden Gründen an: 1. aus der Göttlichkeit des Stifters, bewiesen durch die wahrhaft göttlichen Wunder, die er verrichtete, besonders durch seine Auferstehung, insofern sie auf seinen um der Lehre willen erlittenen Tod folgte; und 2. aus der Göttlichkeit der Lehre selbst, erkannt aus ihrem Inhalte, aus dem un-

scheinbaren Anfange des Christenthums, aus seinen außerordentlichen Wirkungen, den seinen Eintritt und seine Verbreitung begleitenden Umständen und seiner innerlichen Kraft.

Diese Ansicht der Socinianer aber von einer göttlichen Offenbarung in der h. Schrift (und zwar — bei den Resultaten der socinianischen Dogmatik natürlich — mit Ausschluß aller und jeder Tradition; s. §. 28, 2; auch Anm. 82) wird nun durch dreierlei bedeutend modificirt (s. Soc. de auct. s. s.):

1. Durch ihre Lehre von dem secundären Werthe des Alt. Test. Socin leugnet zwar die Göttlichkeit der alttest. Lehre nicht, und er gründet sie selbst auf die Wahrheit der alttest. Geschichte; aber er betrachtet das A. T. nicht als Erkenntnißquelle der christlichen Offenbarung [82]), und schreibt demselben in dieser Beziehung statt eines dogmatisch constitutiven nur einen historischen Werth zu.

2. Durch ihren laxeren Inspirationsbegriff. Ohne, und zwar absichtlich, genaue Erörterungen über die Inspiration zu geben, nehmen die Socinianer an, daß die Schrift das Wort Gottes enthalte, aber nicht in allen Bestandtheilen das Wort Gottes sei; sie erkennen die Schrift nur insofern für göttliche Offenbarung, als sie göttliche Lehren in sich enthalte. Dabei spricht Socin immer nur von einer certitudo s. s. [83]), nicht von einer inspiratio, und bezeichnet die Apostel nur mehr im Allgemeinen als vom göttlichen Geiste angeregte und erfüllte Männer, keineswegs aber eigentlich als solche, die durch den Geist Gottes besonders auch zur Abfassung

---

82) Cat. Rac. p. 1 (der letzten Revision): „Unde discere possumus religionem christ.? Ex sacris literis praesertim N. T. Exstant igitur aliae sacrae literae praeter literas N. T.? Exstant, nempe scripta V. T." Ib. p. 6. wird demgemäß erklärt, „scriptis Novi Test. necessario propterea habendam esse fidem," „(religionis christianae veritas) cum iis tantum, nec ullis aliis libris comprehensa sit;" und in der qu. 31. des Cat. steht sonach „h. Schrift" geradezu nur für „N. T." („Scripta divinar. literarum prorsus sufficientia sunt ad eam rem [ut in rebus ad salutem necessariis iis solis acquiescendum sit]: eo quod fides in I. Chr. et obedientia mandatorum eius sit in iis scriptis Novi Foederis sufficientissime tradita et explicata"). — Vergl. Socin. de auct. s. s. c. 1. p. 271 b: „Utilis quidem plures ob causas lectio V. T. iis, qui Novum recipiunt, i. e. hominibus christianae rel., sed non tamen necessaria."

83) So auch der Rakauische Katechismus, gleich nach dem Anfange.

von Schriften bestimmt und hiebei vor jedem Irrthum bewahrt worden seien[84]). Auch beschränkt er die Zuverlässigkeit der h. Schrift nur auf die Lehre[85]) und auf die ihr wesentlich zur Grundlage dienende Geschichte; in anderen Punkten aber räumt er Irrthümer ein (auct. s. s. Opp. I, 267; — wogegen allerdings der Cat. Rac. qu. 13. im Allgemeinen „nulla falsitas" annimmt); ja er leitet überhaupt die Fähigkeit der neutest. Schriftsteller zur Abfassung ihrer (namentlich der historischen) nun freilich nicht absolut irrthumsfreien Schriften schon aus ihren natürlichen Eigenschaften, ihrer Lage und Absicht (natürl. Gedächtniß, Wahrheitsliebe rc.), ab.

3. und hauptsächlich durch ihre eigenthümliche Ansicht über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung. Socin betrachtet zwar die wahre Religion durchaus als etwas Uebernatürliches[86]), und findet das Materialprincip derselben nicht in der Vernunft, die, selbst des Gottesbewußtseyns entbehrend[87]), durchaus gar nichts von göttlichen Dingen zu erkennen vermöge. Doch aber ist die Offenbarung für die Vernunft bestimmt, und kann nichts enthalten, was den Vernunftgesetzen, und d. h. nun natürlich den socinianischen Vernunftgesetzen[88]), widerstreitet. So hat denn

84) Nur ganz isolirt und bloß in Beziehung auf einiges Geschriebene steht Lectt. sacr. Opp. I. p. 287 a eine Socinische Andeutung („eoque [div. spir.] dictante"), die von apostolischer Inspiration verstanden werden könnte.

85) Und hier drückt er sich allerdings sehr entschieden aus, indem er zugleich hervorhebt (de auctoritate s. s.), daß ja die Wahrheit der Lehre auch nicht anders den Aposteln habe zu Theil werden können, weder durch frühere Schriften, noch durch Vernunftgründe, sondern nur durch eine unmittelbare göttliche Offenbarung, wodurch allein sie die Zuversicht erhalten konnten, daß sie weder sich selbst, noch Andere täuschten, wodurch sie dann aber auch — fügt er hinzu, mit Anführung von 1 Cor. 7, 10. 25 — befähigt wurden, das sicher selbst zu erkennen, wobei die göttliche Offenbarung ihnen fehlte.

86) Eine Erkenntniß von göttlichen Dingen, sagt er (de auctoritate s. s. c. I. 2.), könne es nur geben durch eine unmittelbare Offenbarung Gottes, und auch alle die Spuren von Religion unter den Völkern, zu denen weder das Judenthum, noch das Christenthum gekommen, betrachtete er (vergl. Praelect. theol. c. 2.) als Ueberbleibsel der ersten Offenbarung Gottes an die Menschen.

87) Als Beweis beruft er sich de auct. s. s. p. 273 darauf, daß es, nach dem Zeugnisse einiger Missionarien, Völker ohne alle Religion gebe. Die von jenem Bewußtseyn zeugenden Schriftstellen aber wußte er anders zu erklären.

88) Vergl. die absoluten Vernunftgesetze, welche Andr. Wissowatius als Axiomata seiner Religio rationalis beigegeben hat.

wart, in seiner Macht und Weisheit, denn eine andere Annahme würde zu Pantheismus führen. Insonderheit fällt auch das Prädicat einer (eigentlichen) Allwissenheit Gottes nach socinianischer Lehre weg; denn eine göttliche Präscienz der Handlungen freier Wesen (und damit denn auch eine Unveränderlichkeit in den göttlichen Rathschlüssen) sei durchaus zu leugnen. Die menschliche Freiheit nehmlich war dem Socin ein nothwendiges Grundprincip seines Systems. Jedes Vorherwissen der Handlungen vernünftiger Wesen schien ihm aber etwas Deterministisches zu haben und den Grundbegriff der Freiheit zu zerstören, und da ihm dieser zu wichtig war, so zog er es vor, im eifrigen Gegensatze gegen die Lehre von einer absoluten Prädestination die Allwissenheit Gottes zu beschränken (wobei nun freilich eine sehr künstliche Exegese nöthig ward, um diese Ansicht auch als biblisch darzustellen)[5]. Die Swedenborgianer endlich begnügen sich, (in dem neuerlich erschienenen Katechismus) Gott als ein „Wesen von unendlicher Liebe, Weisheit und Macht" anzuerkennen[6]; alle übrigen Prädicate, am absichtlichsten das der Heiligkeit und Gerechtigkeit, merzen sie aus.

2. Wie in der Lehre von dem Wesen Gottes überhaupt, so stimmen die lutherische und die katholische Kirche auch völlig in der Lehre von der Dreieinigkeit seines Wesens insonderheit überein, und auch die reformirte Kirche[7]) schließt sich hier gänzlich an sie an. Alle diese Kirchen theilen die Ueberzeugung[8]), daß Ein göttliches Wesen sei, und in diesem Einen göttlichen Wesen drei Subjecte (Personen)[9]), unterschieden durch ihre persönlichen Eigenschaften, aber unzertrennlich verbunden durch die Einheit des Wesens, des Willens und der Macht und durch gleichmäßige Theilnahme an allen göttlichen Eigenschaften.

---

5) Vergl. Socin. Praelectt. theol. c. 9. 10.

6) Vergl. §. 34, 3. Ende.

7) Vergl. Conf. Helv. II. c. 3, Conf. Gall. art. 6, Conf. Belg. art. 8, Art. Angl. 1.

8) Und ohne dieselbe würde man speculativ selbst zur Annahme einer Ewigkeit der Welt haben kommen müssen, insofern ja Gott von Ewigkeit mittheilend lieben mußte.

9) „Quod proprie subsistit" definirt die Augsb. Conf. art. 1. den Ausdruck „Person."

Für die lutherische Kirche bekennt — nächst dem Symbolum Nicaenum selbst und dem Athanasianum — der erste Artikel der Augsb. Conf. (von Gott) diese Lehre von dem dreieinigen Gott ganz gemäß den daselbst allegirten Nicänischen Beschlüssen [10]), zugleich mit ausdrücklicher Verwerfung aller widerstreitenden Lehren [11]) (vergl. aber auch Anm. 13.), und die Apologie im Anfange, im vorläufigen Gesammtgegensatze gegen die Masse durch das bewegte Zeitalter in falscher Richtung aufgeregter moderner Antitrinitarier (s. §. 11, 2, a), erklärt von derselben: „Hunc articulum semper docuimus et defendimus, et sentimus eum habere certa et firma testimonia in scripturis sanctis, quae labefactari non queant; et constanter affirmamus, aliter sentientes extra ecclesiam Christi et idololatras esse et Deum contumelia afficere“ [12]). Eben diese Lehre ist nun auch eine Grundlehre der griechischen Kirche; nur findet zwischen ihr und den 3 abendländischen Kirchen — denn wie diese Lehre im Abendlande sich kirchlich ausgebildet (demnächst auch bereits in dem Symbolum Quicunque Ausdruck gefunden) hatte, so wurde sie auch von der lutherischen und reformirten Kirche, gleichwie von der römisch-katholischen, in ihre eigenthümlichen Symbole aufge-

---

10) „Erstlich wird einträchtiglich gelehret und gehalten, laut des Beschluß Concilii Niceni, daß ein einig göttlich Wesen sei, welches genannt wird u. wahrhaftiglich ist Gott, und seind doch drei Personen in demselben einigen göttlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heil. Geist, alle drei ein göttlich Wesen, ewig, ohne Stück, ohne End“ rc. (lat.: „Ecclesiae magno consensu apud nos docent, decretum Nicenae Synodi de unitate essentiae divinae et de tribus personis verum et sine ulla dubitatione credendum esse: videlicet quod sit una essentia divina, qua et appellatur et est Deus, aeternus, incorporeus, impartibilis .., et tamen tres sint personae eiusdem essentiae et potentiae, et coaeternae, P., F. et Sp. S.“ cet.).

11) „So nur Eine Person setzen, („Samosateniani alt und neu“), und von diesen zweien, Wort und H. Geist, Sophisterei machen, und sagen, daß es nicht müssen unterschiedene Personen seyn“ rc. Schon zuvor waren auch unter Anderen die „Arianer, Eunomianer .. und alle dergleichen“ als verdammlich genannt.

12) In demselben Sinne sprechen die Schmalk. Artt. ganz zu Anfang thetisch den Artikel aus, und verwirft auch der s. g. 12. Art. der Form. Conc., zuletzt, ausdrücklich die antitrinitarischen Lehrsätze.

nommen[13]) — der Unterschied statt, daß die griechische Kirche den H. Geist nur vom Vater ausgehen läßt, die abendländische aber vom Vater und vom Sohne. S. §. 34, 1. Was die kleineren Kirchenpartheien betrifft, so kommen alle darin überein, daß sie in ihrem ausgebildeteren Spiritualismus die volle Schärfe der allgemein kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit verwerfen, wobei sie nun aber im Einzelnen sich auch mehr oder minder von ihrem Wesen selbst entfernen. Die Arminianer halten an einer Dreieinigkeit fest, lehren aber, namentlich Episcopius und Limborch in den dogmatischen Werken[14]) (von den Neueren zu geschweigen), eine Subordination der göttlichen Personen. Die Glaubensbekenntnisse der Mennoniten lehren eine Dreieinigkeit, aber durchaus ohne den Namen Personen, wodurch dann natürlich auch die Sache gefährdet ist. Die Quäker polemisiren gegen die Lehre von der Dreieinigkeit nicht ausdrücklich, sprechen sie aber auch ebensowenig und noch viel weniger aus[15]), sondern bekennen in einem wichtigen Documente[16]) schlechthin ihren Glau-

13) Vergl. Cat. Rom. I, 9, 6. — Schmalk. Artt. 1, 2. („daß .. der H. Geist vom Vater u. Sohn ausgehe") und Form. Conc. Sol. decl. art. VIII. p. 781 ed. Rechenb. („Cum enim Christus, divinitatis ratione, secunda sit persona in sacrosancta Trinitate, et ab ipso non minus, quam a Patre, Spiritus S. procedat — nam et Patris et Filii proprius Spiritus est manetque in aeternum, nec a Filio unquam separatur —" cet.). Vergl. auch Luthers Glaubensbekenntniß (unten Anhang). — Conf. Helv. II, 3; Conf. Gall. art. 6; Art. angl. 5.; Conf. Belg. art. 11. (Auch die Arminianer [vergl. Conf. Remonstr. 3, 2.] und Mennoniten [vergl. Ris Conf. Mennon. art. 3.] stimmen hier bei.)

14) Episcopius Inst. theol. IV, 2, 32 p. 333: „Sed addo, certum esse ex scripturis, personis his tribus divinitatem divinasque perfectiones tribui non collateraliter aut coordinate, sed subordinate cet. Dignius autem est, esse a nullo, quam esse ab alio" cet. (als wäre die Gottheit des Vaters nicht von Ewigkeit gleich göttlich bedingt gewesen durch die Nothwendigkeit des Sohnes, wie der Sohn durch den Vater rc.). — Ganz ähnlich Limborch Theol. christ. II, 17. §. 25.

15) Selbst eine bloße Zusammenstellung biblischer Aeußerungen über eine Trias in Gott findet sich nirgends bei ihnen.

16) In dem von Fox selbst und einigen anderen Quäkern dem Statthalter und Rath von Barbadoes übergebenen Glaubensbekenntnisse (auszüglich in m. Kirchengesch. 2, 3, A, §. 219, Anm. 619.).

den „an den allein weisen, allmächtigen, ewigen Gott und Schöpfer aller Dinge, .. der da ist Gott über Alles, gelobt in Ewigkeit"[17]) „und an Jesum Christum, seinen geliebten eingebornen Sohn" ꝛc., wobei sie nur insofern noch beiläufig auch einen heiligen Geist erwähnen, als sie Christum „empfangen durch den h. Geist" nennen, welchen Geist sie nun aber, mindestens unklar, mit Christo selbst zu identificiren scheinen[18]): eine an Häresie von Zweieinigkeit nahe anstreifende vage Unbestimmtheit, welche Barclay's exactere Theologie keinesweges umgestaltet hat[19]). Die Swedenborgianer ferner bekennen, daß in dem Einen Gott eine göttliche „Dreieinheit" ist, sie leugnen aber eine dreifache Persönlichkeit dieses Einen Gottes, und sind Patripassianer; mehr s. §. 34, 3. Die Socinianer endlich und alle andern Unitarier leugnen die Dreiheit der Subjecte in Gott ohne allen Rückhalt, selbst bis auf Verwerfung zweideutiger Namen, wie Dreieinheit, und behaupten nicht bloß eine absolute Einheit des Wesens, sondern auch der Persönlichkeit Gottes; s. §. 34, 2.

3. Hinsichtlich der Verehrung und Anbetung Gottes unterscheiden sich die katholische und griechische von allen übrigen Kirchenpartheien theils durch ihren viel ceremonienreicheren, phantastischeren und sinnlicheren Cultus (s. §. 70.), theils aber auch — was an dieser Stelle allein in Betracht kommen kann — durch eine eigenthümliche dogmatische Differenz, indem die katholische und griechische Kirche außer und neben Gott auch noch

---

17) Schon diese Deutung der Stelle Röm. 9, 5. nicht auf den Sohn Gottes ist nicht bedeutungslos.

18) „Jetzt" — heißt es a. a. O. von Christo, nach Erwähnung seiner Himmelfahrt und seines Sitzens zur Rechten Gottes — „jetzt ist er geistlich gekommen, und hat uns einen Sinn gegeben, daß wir erkennen den Wahrhaftigen. Er regiert in unseren Herzen durch sein Liebes- und Lebensgesetz .. Wir haben kein Leben, als durch ihn, denn er ist der lebendig machende Geist, der zweite Adam" ꝛc. „An diesen Herrn Jesus Chr. — heißt es dann zum Schluß —, den himmlischen Menschen, den Immanuel, Gott mit uns, glauben wir Alle." Sendung des Geistes und geistliches Wiederkommen Christi ist in diesen Worten offenbar auf keine Weise unterschieden.

19) Alles reducirt sich bei Barclay auf den Satz Thes. 2.: „Nemo patrem novit nisi filius et cuicunque voluerit filius ipsum retegere, et revelatio filii est in et per spiritum."

andere Gegenstände der religiösen Verehrung anerkennen. S. §. 35. Die übrigen Kirchengemeinschaften aber theilen sich in beiden Beziehungen dieser Divergenz von der katholischen Kirche wieder in zwei Theile, indem die lutherische Kirche sich von den übrigen dadurch absondert, daß sie zwar auch den sinnlichen katholischen Cultus verwirft, nicht aber, wie die reformirte Kirche, einen bloß kahl verständigen an seine Stelle setzt (s. §. 70.), und daß sie zwar auch abgöttische Verehrung anderer Gegenstände außer Gott verabscheuet, nicht aber damit zugleich alle Verehrung der Heiligen 2c., nicht, wie die reformirte Kirche in fanatischem Eifer, selbst das kirchliche Aufstellen von heiligen Bildern zur Beförderung der Andacht u. dergl., verpönt. Vergl. §. 35.

§. 34.

Eigenthümliche Gestaltung der Lehre von der Dreieinigkeit insonderheit bei der griechischen Kirche, den Socinianern und Swedenborgianern.

1. Im Wesentlichsten kommt hinsichtlich der Lehre von der Dreieinigkeit die griechische Kirche mit den occidentalischen, wie schon oben bemerkt, überein; nur ein untergeordneter Streitpunkt waltet ob, die Frage, ob der H. Geist allein vom Vater ausgehe, was die griechische, oder vom Vater und vom Sohne, was die drei abendländischen Kirchen lehren. Einen Mittelweg haben nur einzelne griechische Theologen eingeschlagen, welche, wie z. B. (von Aelteren abgesehen) Cyrillus Lucaris, die Formel gebrauchen: „der H. Geist geht vom Vater aus durch den Sohn." Das Hauptsymbol der griechischen Kirche, die *Confessio orthodoxa*, erklärt sich kurz so: „Die Kirche lehrt, daß der H. Geist allein vom Vater ausgehe als der Quelle und dem Princip der Gottheit" [20]. Ausführlicher handeln hierüber Metrophanes Kritopulus (c. 1. p. 11 sqq.), Jeremias in den Actt. Würtemb. (p. 57. 200), und vorzüglich auch Prokopowicz in einer besonderen Abhandlung [21]. Die Hauptgründe, auf welche sich die griechischen

20) Conf. orthod. p. 119: *Διδάσκει (ἐκκλησία), πῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ὡς πηγῆς καὶ ἀρχῆς τῆς θεότητος.*

21) Theophan Procopowicz Tract. de processione Sp. Sancti. Goth. 1772. 8. — Vergl. auch A. Zernicav. (in der 2. Hälfte des 17.

Dogmatiker stützen, sind: die Stelle Joh. 15, 26 (ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται), die Autorität älterer Kirchenväter und Concilien, besonders des Constantinopolitanischen vom J. 381, welches ohnehin gerade im Gegensatze gegen die Macedonianer, die den H. Geist für ein Geschöpf des Sohnes erklärten, die Bestimmung seines Ausgehens vom Vater gab [22]), und das philosophische Argument, daß, wenn der Geist zwei Principien hätte, auch nothwendig zwei Substanzen in der Gottheit gedacht werden müßten, also die μοναρχία in Gott aufgelöset würde: ein Argument, das freilich leicht auch gerade umgekehrt werden könnte [23]). Die Abendländer dagegen berufen sich: auf dieselbe Stelle Joh. 15, 26, woselbst Christus auch sagt, daß Er den Geist senden werde, auf Joh. 16, 14, wo Christus bekennt, daß der Geist von dem Seinen nehme, und auf die vielen Stellen, wo der H. Geist ein πνεῦμα Χριστοῦ genannt wird; ferner auf die Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohne, aus welcher folge, daß der Geist vom Sohne, wie vom Vater, ausgehe, und darauf, — was von der Darstellungsweise Augustins herstammte, der in Gott dem Vater vorzugsweise die Idee des göttlichen Seyns, in dem Sohne die Idee des göttlichen Erkennens als Selbstoffenbarung des Seyns, und in dem H. Geiste das göttliche Wollen oder die Liebe sah, worin Seyn und Erkennen sich umfasse, — daß der H. Geist, als das ewige Band der ewigen Liebe zwischen Vater und Sohn, als das Band der Gemeinschaft zwischen Beiden offenbar auch von Beiden ausgehen müsse, so wie auch auf die Leichtigkeit der griechischen Argumente und darauf, daß man ja auch die Homousie in der Trias ohne buchstäblichen Schriftbeweis behaupten müsse.

2. Unvergleichlich ferner von der allgemein kirchlichen abendländischen Trinitätstheologie, als die griechische Kirche, stehen die Socinianer. Die Socinianer erklären die kirchliche Lehre von

---

Jahrh.) Tr. de processione Sp. S. a solo patre. Regiom. 1774—76. 2 Voll.

22) Darum eben könnte aber freilich die der temporellen Polemik entbundene Ergänzung der späteren Kirche auch nur um so zulässiger erscheinen.

23) Insofern 2 Substanzen in Gott stattfinden würden, wenn Vater und Sohn in ihrer einander ausschließenden Relation zum H. Geiste als 2 Principien in Gott erscheinen müßten.

der Dreieinigkeit überhaupt für vernunft- und schriftwidrig, behaupten im strengsten Sinne die Einheit der Persönlichkeit Gottes (d. i. dann des Vaters — Cat. Rac. qu. 73.[23 b])), und verwerfen selbst jede Vorstellung von einer präexistirenden Natur Christi. Indeß ist zu bemerken, daß sie diese Bestimmungen, so streng sie die Gegner des Irrthums bezüchtigen[24]), nicht zu den zur Seligkeit durchaus nothwendigen (Cat. Rac. qu. 53.), sondern nur zu den sehr nützlichen Glaubensartikeln rechnen (ib. qu. 71.). Nothwendig ist ihnen alles das, was der Mensch von Gott wissen müsse, um durch Erfüllung des göttlichen Willens selig zu werden. Dazu gehört ihnen denn allerdings auch die Einheit Gottes im Allgemeinen, weil der Polytheismus immer zur Unsittlichkeit führe; die Erkenntniß der Einheit des Persönlichen in Gott aber sei nur in hohem Grade nützlich, weil die Annahme von drei Personen sehr leicht zum Tritheismus verleite[25]).

Die Socinianer nun, Faustus Socinus selbst in seinen Schriften[26]) vor Allen, verglichen mit dem Rakauischen Katechismus, und im Einklange mit den nachfolgenden Dogmatikern der Parthei[27]), suchten in weitläuftigen, formell mannichfach divergirenden Expositionen theils die kirchliche Trinitätslehre zu widerlegen, theils etwas Positives von Christo und dem H. Geiste vorzutragen.

a. Zur beabsichtigten **Widerlegung der kirchlichen Trinitätslehre** bedienten sie sich philosophisch rationalistischer und vorgeblich exegetischer Gründe, theils gegen die Trinitätslehre

---

23 b) „Quaenam est haec persona divina? Est ille Deus unus, Domini nostri I. Chr. pater.“

24) Cat. Rac. p. 31 (qu. 75.): „Qui fit, ut Christiani non solum patrem, verum etiam filium et spiritum s. personas esse in una deitate vulgo statuant? *Graviter in eo errant*, argumenta eius rei afferentes e scripturis male intellectis.“ Noch ungleich härter Socin. Brev. inst. Opp. I, 652.

25) Ohne Zweifel jedoch würden die Socinianer auch die Erkenntniß der Einheit des Persönlichen in Gott für nothwendig erklärt haben, hätte ihnen nicht aus politischen Gründen, um einen Haltpunkt gegen die Katholiken zu haben, an einem guten Vernehmen mit den Protestanten viel gelegen.

26) Namentlich in der Christianae religionis brevissima institutio, welche gerade die Lehren von Gott und Christo enthält, im Tract. de deo, Christo et sp. s. (Bibl. fratr. Pol. I. p. 811 sqq.), Tract. de I. Chr. natura (ib. p. 787 sqq.), u. a.

27) S. oben §. 24. Anm. Vergl. namentlich I. Crell de uno Deo patre I, 1—3; II, 1—2; Ostorodt a. viel. O. der Unterrichtung, u. A.

im Ganzen, theils gegen die Gottheit Christi und die Persönlichkeit des H. Geistes im Einzelnen.

Ihr Hauptgrund gegen die gesammte Trinitätslehre, ganz auf rationalistischem Grund und Boden erwachsen, ist immer der, daß sie eine reine Unmöglichkeit, einen inneren Widerspruch enthalte. Die essentia Dei — sagt der Cat. Rac. qu. 72. — sei „*una* numero. Quapropter *plures* numero personae in ea esse nullo pacto possunt, cum persona nihil aliud sit, nisi essentia individua intelligens." Zugleich berufen sie sich dabei vorzugsweise (ib. qu. 74.) auf Joh. 17, 3 (*σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν, καὶ ὃν ἀπέστειλας* I. X.).

Gegen die Gottheit Christi[28] argumentiren sie gleicherweise also (vergl. Cat. Rac. qu. 98.): die Verbindung einer göttlichen Natur mit einer menschlichen zu Einer Person enthalte ebenfalls einen Widerspruch in sich und sei unmöglich; die göttliche Natur hätte sich dabei auch verändern müssen und wäre eben dadurch ihres Wesens beraubt worden[29]); auch würde eine solche Vereinigung der Majestät Gottes zuwider seyn. Oder mehr im Einzelnen: Gott sei unendlich, der Mensch aber beschränkt ꝛc.; beides lasse sich nicht vereinen, ohne daß die Natur des Einen aufgehoben würde. Wie wäre es auch möglich, daß sich nur Eine Person der Gottheit mit Christo verband, nicht die ganze Gottheit! Und wie konnte die göttliche Natur leidens-

28) Vergl. Cat. Rac. p. 32 (qu. 78.): „Vox deus duobus potissimum modis in scripturis usurpatur: prior est, cum designat illum, qui in coelis et in terra omnibus ita dominatur et praeest, ut neminem superiorem agnoscat.., atque in hac signific. scriptura unum esse deum asserit. Posterior modus est, cum eum denotat, qui potestatem aliquam sublimem ab uno illo deo habet.., et hac quidem posteriore ratione filius dei vocatur deus in quibusdam scripturae locis." — Ib. p. 48 (qu. 97.): „An praeter humanam Chr. naturam.. non agnoscis etiam in eo divinam? Siquidem h. l. naturae divinae nomine ipsam dei essentiam intelligunt, non agnoscimus hoc sensu divinam in Chr. naturam, cum id non solum rationi sanae, verum etiam divinis literis repugnet."

29) Vergl. auch Cat. Rat. p. 58 (qu. 111.): „Si Chr. ex essentia patris genitus fuisset, aut partem essentiae sumsisset aut totam. Essentiae partem sumere non potuit, eo quod sit impartibilis essentia divina, neque totam, nam hac ratione pater desiisset esse pater . . adde quod cum ess. div. sit una numero ac proinde incommunicabilis, fieri istud nullo pacto potuit."

fähig werden? Welch furchtbarer Gedanke: ein leidender und sterbender Gott! Auch konnte ja Gott durch dies Leiden sich nicht selbst Genugthuung leisten. Oder die menschliche Natur mußte im Leiden und Sterben von der göttlichen getrennt seyn. Viel passender und denkbarer, daß der Mensch Jesus von der Gottheit so veredelt (vergöttlicht) wurde, daß nun seine Leiden einen zureichenden Werth empfingen, rc. — Exegetisch berufen sich die Socinianer (vgl. Cat. Rac. qu. 100.) — freilich ohne alle exegetisch-dogmatische Umsicht — gegen die Gottheit Christi auf Stellen, wo Christus Mensch genannt wird, wodurch ihm an und für sich die Gottheit abgesprochen werde, ferner auf Joh. 17, 3; Matth. 28, 18 (*ἐδόθη μοι*); Joh. 5, 19 (*οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ οὐδέν*); 14, 28 (*ὁ πατήρ μου μείζων μου*); Marc. 13, 32 (*οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ ὁ υἱός*) rc. Ja sie wagen auch die kirchlichen Beweisstellen für die Gottheit Christi zu bestreiten. So nehmen sie Joh. 1 *ἐν ἀρχῇ* für „im Anfange des Evangeliums, welches die sittliche Umgestaltung der Welt bewirkte" (Cat. Rac. qu. 104.); *πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο* für Alles das, was durch das Evangelium gewirkt worden; *ὁ λόγος*, der höchste Verkündiger der göttlichen Lehre — *ἦν πρὸς τὸν θεὸν* war nur für Gott, d. h. Gott allein bekannt, ehe die Predigt des Evangeliums begann; *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, *θεὸς* nehmlich nicht göttlicher Natur, sondern nur göttlicher Weisheit und Wirksamkeit, welche Christus von dem Einen höchsten Gott empfangen; *ὁ κόσμος δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο* bezieht sich auf die sittliche Umschaffung der Menschheit oder (nach F. Socins späterer Auslegung) auf die künftige vollkommenere Welt, die selige Unsterblichkeit; u. s. w.

Gegen die göttliche Persönlichkeit des H. Geistes endlich sucht Socin exegetisch nachzuweisen, daß unter *πνεῦμα ἅγιον* nur eine göttliche Kraft und Wirksamkeit verstanden werden könne, die eine Heiligung mit sich führe [30]); in den Stellen, wo der H. Geist als redend und handelnd vorkomme, sei eine aus dem A. T. stam-

30) F. Socin. Breviss. inst. p. 652 b.: „Quid de spiritu s. dicis? Nempe illum non esse personam aliquam a deo, cuius est spiritus, distinctam, sed tantummodo (ut nomen ipsum spiritus, quod flatum et afflationem, ut sic loquar, significat, docere potest) ipsius dei vim et efficaciam quandam, i. e. eam, quae secum sanctitatem aliquam afferat." — Vergl. Cat. Rac. qu. 80: „Sp. s. nusquam in s. s. vocatur expresse deus. Quia vero quibusdam locis ea attribuit ipsi

mende Personification anzunehmen; die Tauffformel aber (bemerkt der Rakauische Katech.) beweise nichts, weil auch sonst die h. Schrift neben Gott andere Dinge nenne; u. s. w.

b. Bei Entwickelung eines positiven Systems über die Gottheit oder Göttlichkeit Christi und die Natur des H. Geistes stimmen zuvörderst über den H. Geist die Ansichten der Socinianer im Einzelnen nicht ganz überein, indem sie von verschiedenen philosophischen Voraussetzungen über das Verhältniß der Eigenschaften Gottes zu seinem Wesen ausgehen. Ueberhaupt aber ist der H. Geist nach ihrer Lehre (vergl. Anm. 30.) nicht göttliche Person, wiewohl doch etwas wirklich in Gott Existirendes, die göttliche Allmacht, insofern sie zur Förderung des sittlich Guten wirksam ist rc.; er könnte auch Gott genannt werden, wenn man die Kräfte und Eigenschaften Gottes als etwas Selbstständiges denken wollte. — Christus sodann ist von Natur nicht Gott[31]), sondern bloßer Mensch, nicht präexistirend (Cat. R. qu. 102.), sondern erst bei seinem Eintritt in die irdische Welt entstanden; aber er ist nicht gewöhnlicher Mensch gewesen, sondern Sohn Gottes, in einem Sinne, wie kein anderer Mensch, zu wahrhaft göttlicher Würde und Majestät erhoben. Er allein ist unter allen Menschen die „conceptus e Spiritu s., natus ex Maria virgine“ (Cat. Rac. qu. 96.); er wurde vor dem Antritt seines Lehramtes temporär und wunderbar in den Himmel erhoben, und daselbst unmittelbar über den göttlichen Willen belehrt, weshalb er auch das Wort, der Sprecher des göttlichen Willens heißt — ein raptus in coelum, welchen Faust. Socinus nach seiner charakteristischen Auslegung von Joh. 3, 13 (οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς κ. τ. λ.); 6, 38. 62; 8, 28; 16, 28 (ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρός κ. τ. λ.) annahm (Brev. inst. opp. I, 715, und de Deo, Chr. et Sp. s. opp. I, 813), und auf welchen die spä-

---

scriptura, quae dei sunt, non eo facit ac si ipse vel deus sit vel persona divinitatis“; und ib. qu. 371: „Sp. s. non esse in deitate personam, hinc discere potes, primum quod ea, quae spiritui s. in scripturis attribuuntur, nulla prorsus ratione personae conveniant, ut sunt: quod detur, quod ex eo detur.., quod effundatur.., augeatur, in duplo detur, in partes distribuatur .. Deinde idem ex eo patet, quod non sit extra deum natura, sed in ipso deo“ cet.

31) Vergl. S. 183 und die daselbst angef. Stellen aus dem Cat. Rac.

teren Socinianer auch Joh. 1, 1 bezogen —; er wurde dann zum Lohn seines vollkommenen Gehorsams nicht bloß der Regent des Volks Gottes, sondern auch zur Rechten Gottes und zur göttlichen Macht im Allgemeinen erhoben, und ist selbst Gott zu nennen [32]), insofern ihm der Einzige, der von Natur Gott ist, nicht nur beim Antritt des Lehramts die göttliche Gewalt, Sünden zu vergeben, Wunder zu thun und untrügliche Wahrheit zu lehren, mitgetheilt, sondern ihn auch nach seiner Auferstehung zum allwissenden und allmächtigen Herrscher der Gemeinde gemacht hat, der wie Gott selbst göttlich zu verehren und anzubeten ist [33]): ein Gottesdienst, der freilich, da es doch immer die göttliche Verehrung eines (nach socinianischer Vorstellung) ursprünglich bloßen Menschen ist, von dem Vorwurfe der (subjectiven) Abgötterei sich nicht reinigen kann [34]).

Noch viel rücksichtsloser und unbedingter übrigens, als die eigentlichen Socinianer, verfahren thetisch, wie antithetisch, wider jeden, auch den gekünsteltsten und zugleich laxesten Begriff von der Gottheit Christi rc. die neueren englischen und zumal amerikanischen Unitarier, deren ganzes System im Grunde nur auf gewöhnlichen Deismus sich reducirt.

3. Mit gleichem, ja noch größerem Eifer, als die Socinianer, bestreiten auch die Swedenborgianer die kirchliche

32) Vergl. Cat. Rac. p. 47: „Non solum est Chr. filius dei unigenitus.., sed etiam propter divin. tum potentiam ac virtutem tum auctoritatem ac potestatem, quae in eo adhuc mortali eluxit, iam tum deus fuit, multo magis nunc, postquam omnem in coelo et in terra potestatem accepit et omnia deo solo excepto eius pedibus sunt subiecta.“ Vergl. Anm. 33.

33) Cat. Rac. p. 164. (qu. 236): „Primo praecepto Ies. addidit id, quod ipsum Ies. pro eo, qui in nos potestatem habeat divinam istoque sensu pro deo agnoscere . . ac divinum ei honorem exhibere tenemur.“ — Ib. qu. 237. 245. „(Honor iste consistit) in eo, quod, quemadmodum adoratione divina eum prosequi tenemur, ita in omnibus necessitatibus nostris eius opem implorare possumus. Adoramus vero eum propter ipsius sublimem et divinam eius potestatem .. Adoramus et colimus deum tanquam causam primam salutis nostrae, Christum tanquam secundam.“ (Von denen, die Jesum nicht anbeten wollen, heißt es dann qu. 246, „prorsus non esse Christianos.“)

34) In dem zuletzt angeführten Punkte unterschieden sich jedoch die eigentlichen Socinianer von anderen Unitariern in Polen und Siebenbürgen, welche die Anbetung Christi verwarfen, weil die Schrift sie nicht befehle.

Trinitätslehre; in thetischer Bestimmung ihres Lehrbegriffs aber weichen sie einerseits wesentlich von denselben ab, indem sie an die Stelle der kirchlichen Dreieinigkeitslehre eine patripassianische, obwohl auch dem Sabellianismus nahe kommende Theorie setzen; die nun freilich doch auch andererseits nicht bloß wieder dem Socinianismus, sondern selbst der inhaltslosesten leersten modern philosophischen Abstraction sehr nahe kommt, insofern sie unter der überschwenglich positiven Außenseite ein vulgär negatives Inneres — und keineswegs im Widerspruch mit Swedenborgianischem Princip — verhüllen dürfte [35]). Swedenborgs Haupttendenz war gegen die lutherische Lehre von der Rechtfertigung gerichtet; als deren Stütze betrachtete er aber nicht ohne vollen Grund besonders die kirchliche Lehre von drei Personen in der Gottheit; daher denn auch seine Erbitterung gegen diese. Der Glaube an einen dreieinigen Gott nach altchristlicher Weise steht ihm mit dem (Poly- und) Atheismus auf Einer Stufe, und er erklärt ihn, auf angelische Offenbarungen sich stützend, für etwas Satanisches [36]). An eigentlich biblische und historische Beweisführung dabei ist aber bei Swedenborg so wenig zu denken, daß er vielmehr Bibel und Geschichte eben so offen sichtlich, als unverantwortlich torquirt. Positiv lehrt er, in der Gottheit sei nur Eine Person, der Jehovah, Gott des A. T.; dieselbe habe auch in Christo die Menschheit angenommen, und die zur Umschaffung der Menschen stets zu entwickelnde Thätigkeit dieses Gottmenschen sei der h. Geist. Swedenborg nimmt daher wohl eine Trinität von Vater, Sohn und Geist an, erklärt aber dieselbe nur für drei Attribute der Einen göttlichen Person [37]). Mit anderen Worten: Die Trinität faßt

35) Man anatomire nur genau — zugleich mit Berücksichtigung des ihnen zum Grunde liegenden bitteren Gegensatzes gegen die reine Rechtfertigungslehre, so wie der gesammten Swedenborgianischen analogia fidei — die unten anzuführenden hochtrabenden positiven Erklärungen Tafels und des Swedenb. Katechismus über den Unterschied des Vaters, Sohnes und H. Geistes, ob wohl eine wesentlich andere Trias restiren wird, als: Gottheit — vergötterte (pantheisirte) Menschheit — vermenschlichte Gottes- und vergöttlichte Menschenkraft (als Identität).

36) Dabei ist freilich zu bemerken, daß Swedenborg auch einen persönlichen Teufel nicht glaubt, sondern über Engel und Teufel ganz eigenthümliche Ansichten geltend macht. S. §. 35 Anm. zum Schluß.

37) S. s. vera chr. rel., engl. Ausg. Vol. I. p. 327.

er als drei verschiedene Manifestationen einer und derselben göttlichen Person auf, die sich welterschaffend im Vater, erlösend im Sohne, und heiligend im Geiste offenbare. Uebrigens bezieht er den Ausdruck Sohn Gottes auf die Menschheit, die Jehovah angenommen, und vergleicht sodann Vater, Sohn und Geist mit Seele und Leib und der aus dem Vereine beider hervorgehenden Wirksamkeit des Menschen [38]). (Sehr analog, im Materiellen assertorischer dogmatistischer Satzung, wie im Formellen exegetischer, historischer und anderweiter Willkühr nach dem Vorbild seines Meisters, wiewohl nach der einen Seite hin mit dem Vorzug schon entwickelteren Gedankens, dann auch neuerlich Tafel in dem symbolischen Werke [39])). — Demgemäß erklärt kurz (doch weithin schauend) der neue Swedenborgische Katechismus in seinem kurzen Glaubensbekenntnisse: „Ich glaube an einen Gott, in welchem eine göttliche Dreieinheit [40]) .. mein Schöpfer, Erlöser und Wiedergebärer, und daß dieser Gott ist der Herr und Heiland Jesus Christus, welcher ist Jehovah in verklärter menschlicher Gestalt" [41]).

---

38) S. den a. O. S. 330.

39) Das Resultat seiner Darstellung (S. 175 ff. seiner „Vergleichenden Darstellung u. Beurtheil. der Lehrgegensätze" ꝛc.) faßt er S. XCIX f. mit diesen Worten zusammen: „Die Dreieinigkeitslehre der Katholiken und Protestanten, wonach in dem Einen Gott drei Personen von Ewigkeit sind, war in den drei ersten Jahrhunderten noch nicht angenommen, und steht mit der Schrift und Vernunft und mit sich selbst im Widerspruche. Da nun die h. Schrift die Menschheit Jesu den Sohn Gottes heißt und zugleich die persönliche Einheit dieser Menschheit, nachdem sie verherrlicht worden, mit dem Vater lehrt, so ist die biblische Dreieinigkeit schon mit der von den Katholiken und Protestanten angenommenen Lehre des Athanasischen Bekenntnisses gegeben, nach welcher „„in Christus Gott u. Mensch nicht Zwei, sondern Eine unzertrennte Person sind, wie Seele und Leib Ein Mensch sind, weil die Gottheit das Menschliche angenommen hat."" Der Vater ist demgemäß der Neuen Kirche das Göttliche selbst oder die Seele des Gottmenschen, der Sohn aber das verherrlichte, d. h. göttlich gewordene Menschliche oder das Organ Gottes, u. der h. Geist die von beiden ausgehende göttlich menschliche Wirksamkeit."

40) Hier folgen nur noch die schon oben §. 33, 2. Ende berührten Worte: „und welcher ein Wesen von unendlicher Liebe, Weisheit und Macht ist."

41) Demzufolge besteht nach der 39. Frage die Neue Kirche „aus allen denen, welche den Herrn J. Chr. als den alleinigen Gott verehren" (, wozu

Das wird sodann (in der 6. und 7. Frage) also weiter erläutert: „Aus was besteht diese Dreieinheit? Aus drei göttlichen Wesentheilen, genannt der Vater, der Sohn und der h. Geist. Was sind diese drei göttlichen Wesentheile? Der Vater ist die wesentliche Gottheit, der Sohn ist die göttliche Menschheit, und der h. Geist ist das ausgehende Göttliche oder die wirkende Kraft; entsprechend der Seele, dem Leibe und der Wirksamkeit beider zusammen, im Menschen."

§. 35.

Römisch-katholische und griechische Lehre von der religiösen Verehrung anderer Gegenstände außer Gott, der Maria und der Heiligen, so wie der Bilder und Reliquien, (auch der Engel), im Vergleich mit der lutherischen und reformirten Lehre.

Alle christliche Kirchen stimmen darin überein, daß Gott allein (eigentliche) Anbetung gebühre; aber die katholische und griechische Kirche (wie sie überhaupt, die menschliche Sünde verkleinernd, und die Tiefe des Falls nicht ermessend [§. 38. 39.], auch die Heiligkeit und Hoheit der sündigen Creatur nicht wahrhaft zu würdigen verstehen) setzen damit noch eine Anrufung (invocatio) der Heiligen [42]) als Fürsprecher bei Gott, — vor Allen, als gleichsam der Ersten unter den Heiligen, durch einen mit besonderer Vorliebe gepflegten Cultus verherrlicht, der Jungfrau Maria [43]), — und eine Verehrung ihrer Bilder und Reliquien in Verbindung.

---

dann noch pelagianisch hinzugesetzt wird [vergl. §. 41, 3.]: „und das Böse als Sünde wider Ihn fliehen.").

42) „Mortuorum sanctorum" Apol. A. C. art. 9. p. 223. — Katholischerseits versteht genauer Bellarmin. de beatitudine sanctor. (als lib. I. von de eccl. triumph.) c. 1. unter Heiligen „piorum hominum spiritus, qui et corpore soluti sunt et nulla purgatione egent, iam ad fruendam beatudinem, quae in clara Dei visione sita est, admissi."

43) „Der Gottesmutter," die in ihrer Person die beiden zartesten Naturgefühle, das der jungfräulichen Schaam und das der mütterlichen Liebe, vereinigt hätte, die als ein Sinnbild der Milde, der Hingebung und aller zarten Tugenden, weinend mit den Weinenden, für die Schuldigen eintrete, und niemals in strafender Gestalt, sondern nur als Bringerin der Gnade und des Heils sich zeige."

Schon von frühster Zeit an waren, und sehr natürlich, die Märtyrer Gegenstände inniger Verehrung. Man versammelte sich an ihren Todestagen (natalitia martyrum) auf ihren Gräbern, dankte Gott für ihren Sieg, stärkte sich durch ihr Beispiel, und feierte im Bewußtseyn der fortdauernden Gemeinschaft das h. Abendmahl. An eigentliche Anrufung der Abgeschiedenen ward dabei nicht gedacht. Bald mischte aber in dies ursprünglich so makellose Verhalten [44]) sich mancherlei Aberglaube, und da insbesondere seit dem 4. Jahrhundert so manche heidnische Elemente in die christliche Kirche eindrangen, so entwickelte sich daraus fast eine neue mildere Art von Götzendienst. Zu der Begeisterung für das Märtyrerthum, ja zum Theil selbst an deren Stelle, kam auch seit dem 4. Jahrh. die für das Mönchsthum hinzu; man gesellte den heiligen Märtyrern heilige Mönche und Einsiedler bei, feierte ihnen Feste, bauete über ihren Gräbern Kirchen, sammelte ihre Reliquien, und legte ihnen Wunderkraft bei. Schon Theodosius I. mußte den Handel mit wunderthätigen Reliquien beschränken und Augustinus über die Menge der umherziehenden Mönche klagen, welche zweifelhafte Reliquien verkauften. Doch der Heiligendienst nahm immer mehr überhand; es entsprach ja der Denkart und Gewohnheit vormaliger Heiden, Heroen und Schutzgötter zu verehren, und gern suchte und fand man daher auch im Christenthum für jede Gegend, Stadt, Kirche, für alles Gute und Ueble eine besondere schützende, helfende oder abwehrende Macht; rhetorisirende christliche Prediger gestatteten sich mitunter sehr kühne Apostrophen an die abgeschiedenen Heiligen, und solche Rhetorik bereitete allmählig eine dogmatisch gerechtfertigte Anrufung vor. Dazu kam, daß die schon im 4. Jahrh. begonnene Aufstellung

---

44) Auch noch im 2. Jahrh. kann es als solches erscheinen. Als würdigen Zweck der Feier der Märtyrertage giebt die Gemeinde zu Smyrna unter Marc Aurel an (bei Euseb. hist. eccl. IV, 15), daß sie dienen selle εἴς τε τῶν προηθληκότων μνήμην, καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν. Gegen den etwaigen Vorwurf einer übertriebenen Märtyrerverehrung sagt sie: Χριστὸν μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν· τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς τοῦ κυρίου καὶ μιμητὰς ἀγαπῶμεν ἀξίως . .· ὧν γένοιτο καὶ ἡμᾶς συγκοινωνοὺς καὶ συμμαθητὰς γενέσθαι.

der Heiligenbilder in den Kirchen[45]), durch Gregor den Großen — und zwar bei ihm in christlicher Besonnenheit, ohne abergläubische Zuthat — im 6. Jahrh. begünstigt, im 9. und 10. Jahrhundert zur Allgemeinheit gelangte, und so unschädlich, ja selbst der Andacht förderlich sie an sich war, in Verbindung mit der nach und nach herrschend gewordenen und in hartem Kampfe (zumal des Orients) im 8. und 9. Jahrh. behaupteten gottesdienstlichen Verehrung der Bilder verderblich wirkte, indem sie nun in den dargestellten sündigen Menschen leicht halbgöttliche Personen erblicken, statt des dargestellten wahrhaft Göttlichen aber leicht das darstellende natürliche Element vergöttern ließ. Die Zahl der Heiligen selbst mehrte sich fast täglich[46]), und ihr Cultus ward immer bedeutungsvoller. Der Papst selbst erkannte dadurch, daß er seit dem Ende des 10. Jahrh. sich das Vorrecht der Heiligsprechung oder Canonisation zueignete[47]), das Unwesen der Heiligenverehrung an; nur einzelne erleuchtete Theologen des Mittelalters wollten sie beschränkt wissen, von der Mehrzahl der Scholastiker ward sie gerechtfertigt. — Mit der Heiligenverehrung überhaupt war nun auch der Cultus der Jungfrau Maria insbesondere immer höher gestiegen. Nichts war natürlicher und gerechter, als die Ehrfurcht gegen die Gebenedeiete ihres Geschlechts, mit welcher man, widerstrebende vereinzelte Richtungen[48]) leicht niederschlagend, dieselbe schon in den ersten christlichen Jahrhunderten betrachtete[49]),

45) Im lebendigsten Gegensatze der frühsten christlichen Zeit gegen alle auch nur leicht heidnisch scheinende Form war sie früher unterblieben.

46) Schon im 7. Jahrh. war deshalb im Abendlande das Fest Aller Heiligen, im Morgenlande noch früher ein Fest aller Märtyrer eingeführt worden.

47) Canonisation, deren Befugniß seit jenem Zeitpunkte im Abendlande eben nur dem Papste zusteht, ist nach Bellarmin. de eccl. triumph. lib. I. c. 7. „nihil aliud quam publicum ecclesiae testimonium de vera sanctitate et gloria alicuius hominis iam defuncti, et simul est iudicium ac sententia, qua decernuntur ei honores illi, qui debentur iis, qui cum Deo feliciter regnant." Anwartschaft auf dieselbe (und — eben als Folge der Canonisation — auf öffentliche kirchliche Verehrung, während nicht-canonisirte Heilige bloß privatim verehrt werden dürfen; s. Bellarm. l. c. cap. 10.) giebt die s. g. Beatification.

48) So der Antidikomarianiten, ferner eines Helvidius („der grobe Narr" nennt ihn nachmals auch Luther, Schr. v. Schem Hamphoras Lpz. A. XXI, 646), eines Bonosus ꝛc., gegen die man im 4. Jahrh. die stete (auch nach Christi Geburt stets fortdauernde) Jungfrauschaft der Maria zu vertheidigen hatte.

49) Nur bei einer einzelnen Secte des 4. Jahrh., den Kollyridianerin-

und die beiden ältesten Marienfeste, in denen im Alterthum — schon im 6. Jahrh. — diese Ehrfurcht sich aussprach, Mariä Reinigung und Mariä Verkündigung, waren ebenso in der evangelischen Geschichte begründet, als mit derselben untrennbar verwoben. Ganz anders aber verhielt es sich schon mit dem wenig jüngeren (in Anschluß an eine Sage des 5. Jahrh. entstandenen) Feste einer Himmelfahrt Mariä, und besonders endlich seit dem 11. Jahrh., nachdem schon früher die Sitte des Rosenkranzbetens zu Ehren der Maria vorzugsweise aufgekommen war, überschritt man, die doch nur im Sohne herrliche Mutter immer selbstständiger feiernd, ja über der Mutter den Sohn schier vergessend, in der Celebration der jungfräulichen Himmelskönigin alles Maaß.

Im Gegensatz nun gegen alle abergläubische Ausartung in der Heiligenverehrung trat Luther auf, welcher kühn und sicher mit der vollen Predigt von Christo dem Gekreuzigten alle ausgearteten Ranken beschnitt, ohne jedoch (in der Heiligenverehrung überhaupt, wie in dem gebührenden Ehren der Jungfrau Maria insbesondere[50]), deren biblisch begründete Gedächtnißtage die lutherische Kirche stets andächtig begangen hat, während freilich die reformirte in dogmatisch nestorianischem Interesse alles Außerordentliche aus ihrer Erscheinung hinwegnimmt, indem sie selbst den Gebrauch des Namens Mutter Gottes von ihr verpönt[51])) den ursprünglichen und bleibenden reinen Grund derselben nur irgend zu verkennen und zu verwerfen[52]); und in diesem Sinne sprechen sich

---

nen (Epiphan. haer. 79.), zeigte sich schon damals jene Ehrfurcht mit offenbarem heidnischen Aberglauben versetzt.

50) „Die heilige Jungfrau Maria" nennt dieselbe Luther fast regelmäßig (vgl. z. B. s. Glaubensbek., unt. im Anh.), und auch die Schmalk. Artt. 1, 4. bekennen die Geburt Christi „von der reinen heiligen Jungfrauen Maria." „Sie ist [„Gottes Mutter"] das edelste Kleinod, nach Christo, in der ganzen Christenheit" sagt Luther predigend von ihr (im J. 1532, Lpz. A. XVI, 536 f.), indem er doch aber zugleich auf das „nach Christo," von dem sie nie zu trennen, den äußersten Nachdruck legt („denn es liegt uns nichts daran — Kirchenpost. XIII, 429 —, wie heilig und würdig sie sei.., sondern was solch Kind für uns gethan").

51) Vgl. dagegen lutherischerseits Form. Concord. Epit. art. 8. p. 607: „Credimus, docemus et confitemur, quod virgo Maria .. recte Mater Dei et appellatur et revera est." (S. unten §. 43. S. 256.)

52) „Die lieben Heiligen — sagt z. B. Luther in einer Passionspred. von 1534 (Lpz. A. XVI. S. 182 ff.) — die lieben Heiligen, Propheten, Apostel und Märtyrer haben gelitten zu ihrer Zeit, und die frommen Christen leiden noch heutiges Tages .. beide vom Teufel und der argen Welt. Aber kein Leiden hat diese Ursache und endliche Meinung, welche des HErrn Christi Leiden hat. Derhalben soll

denn auch die Bekenntnisse der lutherischen Kirche aus: „Vom Heiligendienste — erklärt die Augsb. Conf. Art. 21. — wird also gelehret, daß man der Heiligen gedenken soll, auf daß wir unsern Glauben stärken, so wir sehen, daß ihnen Gnade widerfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen ist; dazu, daß man Exempel nehme von ihren guten Werken, ein jeder nach seinem Beruf [53]) (gleichwie die kaiserliche Majestät seliglich und göttlich dem Exempel David folgen mag, Kriege wider den Türken zu führen, denn beide sind sie in königlichem Amte, welches Schutz und Schirm ihrer Unterthanen fordert). Durch Schrift aber mag man nicht beweisen, daß man die Heiligen anrufen oder Hülfe bei ihnen

---

mans also unterscheiden: .. Aller Heiligen Leiden (es sei gleich auch Johannis des Täufers und der Jungfrau Mariä) hat diese Ursach und endliche Meinung, daß Gott durch ihr Leiden geehret und gepreiset wird. Christus aber sollte sterben für das Volk.... Der Heiligen Leiden mag man wohl predigen; aber darauf soll man fleißig Achtung geben, daß man sie gar unterschiedlich handele gegen dem Leiden Christi .. Wahr ists, der lieben Heiligen Blut ist heilig; aber ich werde dadurch nicht heilig ... Von der Jungfrau Maria und von anderen Heiligen sage ich also: Sancte Maria, Sancte Johannes ꝛc. Ihr habt wohl viel gelitten; aber euer Leiden hilft mich nicht, daß ich dadurch selig werde. Ihr habt für euere Person gelitten, und das Euere gethan, und Gott mit eurem Leiden gepreiset; aber meines HErrn Christi Leiden ist ein einig und sonderlich Leiden, darauf ich mich in Anfechtung der Sünden und des Todes verlassen kann und soll. Daß also all unser Vertrauen und ganzes Herz bloß und allein hange an dem einigen Leiden Christi Jesu, darin unsere Seligkeit allein stehet, für und über das Leiden aller Anderen.“ — (Selbst auch eine gewisse Anrufung der Heiligen hat Luther, obgleich er in späterer Zeit [s. S. 195 die Stelle aus den Schmalk. Artikeln] auch sie entschieden mißbilligt, in früherer Zeit seines Lebens wohl dulden mögen. „Gleich als du zu deinem Nächsten sagest — erklärt die Predigt am Johannistage in der Kirchenpostille, Lpz. A. Th. XIV. S. 597 —: bitte Gott für mich, also magst du hier auch sagen: Lieber St. Peter, bitte für mich. Du sündigest nicht, wenn du sie also anrufest; auch nicht, wenn du sie nicht anrufest. Wiewohl ich rathen wollte, du gäbest dich allein auf Christum“ [„dieweil wir allein durch Christum einen Zugang zum Vater haben“]. Das Mittelglied zwischen dieser und der späteren Erklärungsweise Luthers bildet dann die der in der Augsb. Conf. analoge in seinem Glaubensbekenntnisse [s. Anhang]).

53) „De cultu sanctorum docent, quod memoria sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera iuxta vocationem“ drückt dies Alles kürzer der lat. Text aus.

suchen soll. Denn es ist allein ein einiger Versöhner und Mittler gesetzt zwischen Gott und den Menschen, Jesus Chr., 1 Tim. 2, welcher ist der einige Heiland, der einige oberste Priester, Gnadenstuhl und Fürsprecher vor Gott, Röm. 8. Und der hat allein zugesagt, daß er unser Gebet erhören wolle. Das ist auch der höchste Gottesdienst nach der Schrift, daß man denselbigen Jesum Chr. in allen Nöthen und Anliegen von Herzen suche und anrufe, 1 Joh. 1. So jemand sündiget, haben wir einen Fürsprecher bei Gott, der gerecht ist, Jesum." Eben so und noch stärker äußeren sich die Apologie und die Schmalkaldischen Artikel, obgleich auch diese beiden Symbole bei aller Mißbilligung, ja (in den Schmalk. Artt.) Verwerfung der Anrufung der Heiligen doch, fern von aller fanatischen Uebertreibung, allerdings eine „honoratio oder cultus sanctorum" fordern, auch immer noch der Heiligen, wie der Engel, objective Fürbitte selbst wohl anerkennen[54]). Dagegen cha-

54) Die Apologie Art. 9. (de invocatione sanctorum) gleich im Anfange (p. 223 sq. ed. Rechenb.) bekennt, nachdem sie, eine pflichtmäßige honoratio und eine „invocatio mortuorum sanctorum" wohl unterscheidend, bemerkt hat, daß auch „die alten Lehrer vor Gregorius Zeiten des Anrufens der Heiligen nicht gedacht haben": „Certe haec invocatio cum his opinionibus, quas nunc docent adversarii de applicatione meritorum, non habet testimonia veterum scriptorum. Confessio nostra probat honores Sanctorum. Nam hic triplex honos probandus est. Primus est gratiarum actio. Debemus enim Deo gratias agere, quod ostenderit exempla misericordiae, quod significaverit, se velle salvare homines, quod dederit doctores aut alia dona ecclesiae. Et haec dona, ut sunt maxima, amplificanda sunt, et laudandi ipsi Sancti, qui his donis fideliter usi sunt, sicut Christus laudat fideles negotiatores. Secundus cultus est confirmatio fidei nostrae; cum videmus Petro condonari negationem, erigimur et nos.. Tertius honos est imitatio, primum fidei, deinde caeterarum virtutum, quas imitari pro sua quisque vocatione debet. Hos vero honores non requirunt adversarii. Tantum de invocatione, quae etiam si nihil haberet periculi, tamen non est necessaria, rixantur. Praeterea et hoc largimur, quod Angeli orent pro nobis. Exstat enim testimonium Zachariae 1., ubi Angelus orat: Domine exercituum, usque quo tu non misereberis Ierusalem. De sanctis etsi concedimus, quod sicut vivi orant pro ecclesia universa in genere, ita in coelis orent pro ecclesia in genere, tametsi testimonium nullum de mortuis orantibus exstat in Scripturis, praeter illud somnium sumptum ex libro Machabaeorum posteriore. Porro

rakterisirt mehrere reformirte Bekenntnisse ein wirklich übertriebener Eifer gegen alle Heiligenverehrung; vergl. z. B. die gemäßigtere Stelle Conf. Helv. II. c. 5., die indeß doch auch allen Heiligencultus (mit Einschluß also auch der in der lutherischen Kirche beibehaltenen Marien-, Apostel- und Märtyrer-Gedächtnißtage — auch des Michaelisfestes[55]) —) verpönt[56]), mit der här-

---

ut maxime pro ecclesia orent Sancti, tamen non sequitur, quod sint invocandi. Quanquam confessio nostra hoc tantum affirmat, quod Scriptura non doceat Sanctorum invocationem, seu petere a Sanctis auxilium. Cum autem neque praeceptum, neque promissio, neque exemplum ex Scripturis de invocandis Sanctis afferri possit, sequitur conscientiam nihil posse certi de illa invocatione habere. Et cum oratio debeat ex fide fieri, quomodo scimus, quod Deus approbet illam invocationem? Unde scimus sine testimonio Scripturae, quod Sancti intelligant singulorum preces?" cet. — Die Schmalk. Artt. aber (Th. 2. Art. 2. Anh. „von Anrufung der Heiligen") bekennen: „Anrufung der Heiligen ist auch der antichristischen Mißbräuche einer, und streitet wider den ersten Hauptartikel und tilget die Erkenntniß Christi. Ist auch nicht geboten noch gerathen, hat auch kein Exempel der Schrift, und habens alles tausendmal besser an Christo, wenn jenes gleich köstlich gut wäre, als doch nicht ist. Und wiewohl die Engel im Himmel für uns bitten (wie Christus selber auch thut), also auch die Heiligen auf Erden oder vielleicht auch im Himmel, so folget daraus nicht, daß wir die Engel und Heiligen anrufen, anbeten, ihnen fasten, feiern, Werke halten, opfern, Kirchen, Altar, Gottesdienst stiften, und andere Weise mehr dienen, und sie für Nothhelfer halten, und allerlei Hülfe unter sie theilen, und jeglichem eine sonderliche zueignen sollten .., denn das ist Abgötterei, und solche Ehre gehöret Gott allein zu." (Kurz zuvor, in dem 2. Art. selbst, „von der Messe," hatten auch die Schmalk. Artikel streng über die schreienden Mißbräuche des Reliquienwesens geurtheilt [p. 310 ed. Rech.]: „Das Heiligthum [lat.: „reliquiae sanctorum"], darinne so manche öffentliche Lügen und Narrenwerk erfunden, von Hunds- und Roßknochen, das auch um solcher Büberei willen, deß der Teufel gelacht hat, längst sollte verdammt worden seyn, wenn gleich etwas Gutes daran wäre, dazu auch ohne Gottes Wort, weder geboten noch gerathen, ganz unnöthig und unnütz Ding ist.")

55) Des alterthümlichen Engelfestes, zur Feier der Gemeinschaft der annoch streitenden Kirche mit der schon jetzt triumphirenden.

56) „Divos — heißt es hier — nec contemnimus, nec vulgariter de eis sentimus. Agnoscimus enim eos esse viva Christi membra.. Diligimus ergo illos ut fratres, et honoramus etiam, *non tamen cultu aliquo*, sed honorabili de eis existimatione, denique laudibus iustis." cet. (Nur die anglicanische Kirche, als die luthera-

teren Conf. Gall. art. 24, die geradezu bekennt: „Credimus, quidquid homines de mortuorum sanctorum intercessione commenti sunt, nihil aliud esse, quam fraudem et fallacias Satanae“ [57]. — Ganz analog erklären sich nun auch die lutherische und reformirte Kirche über die Bilder Christi und der Heiligen in den Kirchen. Entschieden — parallel mit der Anrufung der Heiligen, nur in den Bildern bei noch augenscheinlicherer Unstatthaftigkeit [58]) — bestreitet und verwirft die lutherische Kirche die gottesdienstliche Verehrung der Bilder; wohl aber gestattet sie, zwar ohne eigentlich symbolische, doch mit Luthers Auctorität, in Aufnahme der gesunden Grundsätze Gregors des Gr., die kirchliche Aufstellung solcher Bilder zur Beförderung der Andacht. „Wenn das Anbeten hinweggethan wird — sagt Luther (Werke, A. v. Walch Th. VI. S. 2747) —, so kann man der Bilder gebrauchen, wie der Buchstaben, die uns derer Dinge erinnern und sie gleichsam vor die Augen stellen“ [59]. „Als Gedenk- und Zeugenbilder,“ sagt derselbe („wider die himmlischen Propheten“), sind die Crucifixe und die Bilder der Heiligen nicht

---

nizans, behält, wie die luth. K., Apostel- u. Marientage bei, für welche das Common Prayer Book auch eine besondere Liturgie giebt.)

57) Noch weiter, als die reformirte Kirche überhaupt, geht dann die Arminianerparthei insbesondere, insofern dieselbe, um das ganze Fundament alles Heiligencultus zu stürzen, geradehin ausspricht (was die reformirte Kirche nur mehr stillschweigend zu innuiren scheint), daß die Heiligen im Himmel von unseren Angelegenheiten gar nichts wissen, und für dieselben gar keine Theilnahme haben. (Vergl. Conf. Remonstr. c. 16. §. 3.: „Quippe de quibus [Sanctis] scriptura passim affirmat, quod res nostras ignorent, et ea, quae sub sole fiunt, minime curent.“)

58) „Ab invocatione ad imagines ventum est“ Apol. C. A. l. c. p. 229 ed. Rech. („Hae quoque colebantur“ — heißt es dann im Zusammenhange weiter —, et putabatur eis inesse quaedam vis, sicut magi vim inesse fingunt imaginibus signorum coelestium certo tempore sculptis“ cet.).

59) Vergl. ebend. S. 2746: „Wer ist doch so staarblind, der nicht siehet, daß, gleichwie christliche Historien ohne Sünde, auch mit Frucht der Zuhörer erzählet werden, also auch um der Unverständigen willen solche Historien ohne Sünde könnten gemalet und geschnitzet werden, nicht allein daheim in den Häusern, sondern auch öffentlich in den Kirchen.“

nur zu dulden, sondern auch löblich und ehrlich [60])... Ists nicht Sünde, sondern gut, daß ich Christus Bild im Herzen habe, warum sollts Sünde seyn, wenn ichs im Auge habe?" [61]) Dagegen verwirft die reformirte Kirche in fanatischem Eifer eines extremen Spiritualismus [62]) selbst alles Aufstellen religiöser Bilder in den Kirchen [63]).

Um dieses protestantischen Gegensatzes willen aber schien es der katholischen Kirche nun sehr nothwendig zu seyn, die in das kirchliche Leben und selbst in das hierarchische System des Katholicismus eng verflochtene Lehre von der Heiligenverehrung und das damit Zusammenhängende genauer festzustellen. Das Concilium Tridentinum bestimmte also in der 25. Session im 2. Decret (de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus): Die Bischöfe sollten lehren, daß die mit Christo herrschenden Heiligen Gott ihre Gebete für die Menschheit

60) „Fast [d. i. sehr] nützlich" nennt gleicherweise das Luthersche Glaubensbek. (s. Anhang) „Bilder aus der Schrift und von guten Historien;" wiewohl immer mit dem Zusatze: „doch frei und willkörig."

61) „Ich weiß gewiß — so lautet diese ganze treffliche Stelle (Werke, Walch XX, 212) —, daß Gott will haben, man solle sein Wort hören und lesen, sonderlich das Leiden Christi. Soll ichs aber hören und denken, so ist mirs unmöglich, daß ich nicht in meinem Herzen sollte Bilder davon machen. Denn ich wolle oder wolle nicht, wenn ich Christum höre, so entwirft sich in meinem Herzen ein Mannsbild, das am Kreuze hanget; gleich als sich mein Antlitz natürlich entwirft ins Wasser, wenn ich drein sehe. Ists nun nicht Sünde rc. Sintemal das Herz mehr gilt, denn die Augen, und weniger soll mit Sünden befleckt seyn, denn die Augen, als das da ist der rechte Sitz und Wohnung Gottes."

62) Von dem darin sich zugleich documentirenden Kunsthasse zu geschweigen.

63) „*Reiicimus* .. Christianorum simulacra," sagt die Conf. Helv. II. cap. 4. schlechthin, und der Heidelberger Katech. — welcher bekanntlich das ältest. Bilderverbot als zweites Gebot des Katechismus hat — Fr. 98.: „Mögen nicht die Bilder als der Laien Bücher in der Kirche geduldet werden? Nein." Und mit welcher Argumentation! „Denn wir nicht sollen weiser seyn denn Gott," (als ob Gott nicht selbst — vom Alten, 1 Mos. 1, 26, zu schweigen u. von den bildlichen Gottesreden — im Neuen Bunde sein Bild in Christo, dem lebendigen Worte, gegeben!), „welcher seine Christenheit nicht durch stumme Götzen, sondern durch die lebendige Predigt seines Wortes will unterwiesen haben." Ganz ähnlich die Conf. Helv. l. c.

darbrächten, und daß es darum gut und nützlich sei, sie demüthig anzurufen, und zu ihren Gebeten, Werken und ihrer Hülfe die Zuflucht zu nehmen, um auf diese Weise Wohlthaten von Gott durch seinen Sohn, den HErrn J. Chr., den einigen Heiland, zu erlangen, — mit hinzugefügter Verwerfung der Gegenlehre [64]). Hiemit sind noch zu verbinden die Stellen im Catech. Rom. T. III. qu. 2. §. 10. und IV, 5, 8, welche gleicherweise die Anrufung der Engel anordnen und „der heiligsten Mutter Gottes" [65]). Ferner über die Reliquien- und Bilderverehrung bestimmte das Tridentiner Concil am oben angeführten Orte (Sess. XXV. decr. 2.) gleich nach der obigen Stelle Folgendes: „Auch die heiligen Körper der

---

64) „Mandat sancta Synodus omnibus episcopis et ceteris docendi munus curamque sustinentibus, ut iuxta catholicae et apostolicae ecclesiae usum, a primaevis christianae religionis temporibus receptum, sanctorumque Patrum consensionem et sacrorum conciliorum decreta, imprimis de Sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore et legitimo imaginum usu fideles diligenter instruant; docentes eos, Sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre, bonum atque utile esse suppliciter eos invocare, et ob beneficia impetranda a Deo per filium eius I. Chr., Dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem, auxiliumque confugere; illos vero, qui negant Sanctos, aeterna felicitate in coelo fruentes, invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum I. Chr., vel stultum esse, in coelo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire."

65) An der ersteren Stelle heißt es: „Invocandi sunt (angeli), quod et perpetuo Deum intuentur et patrocinium salutis nostrae sibi delatum libentissime suscipiunt. Exstant divinae scripturae testimonia huius invocationis." An der anderen: „Iure ecclesia gratiarum actioni preces etiam et implorationem sanctissimae Dei Matris adiunxit, qua pie atque suppliciter ad eam confugeremus, ut nobis peccatoribus sua intercessione conciliaret Deum, bonaque tum ad hanc, tum ad aeternam vitam necessaria impetraret. Ergo nos .. assidue misericordiae matrem ac fidelis populi advocatam invocare debemus, ut oret pro nobis peccatoribus, ab eaque hac prece opem et auxilium implorare, cuius et praestantissima merita apud Deum esse et summam voluntatem iuvandi humanum genus nemo nisi impie et nefarie dubitare potest."

Märtyrer und anderer Heiligen, welche lebendige Glieder Christi und Tempel des H. Geistes waren, und von ihm zum ewigen Leben erweckt und verklärt werden sollen, sind von den Gläubigen zu verehren, indem Gott durch diese den Menschen viele Wohlthaten erzeigt. Desgleichen die Bilder Christi, der jungfräulichen Mutter Gottes und anderer Heiligen soll man in den Tempeln haben und behalten, und ihnen die gebührende Achtung und Verehrung erweisen, nicht in der Meinung, als wohne ihnen eine gewisse Göttlichkeit und Kraft ein, oder als sei von ihnen etwas zu erbitten, oder auf Bilder ein Vertrauen zu setzen, wie es einst von den Heiden geschah; sondern weil die Ehre, die man ihnen erweiset, auf die Urbilder bezogen wird, welche sie repräsentiren, so daß wir durch die Bilder, die wir küssen, und vor denen wir das Haupt entblößen und uns niederwerfen, Christum und die Heiligen verehren, denen sie ähnlich sind" [66]). Gleicherweise erklären sich auch der Catech. Rom. III, 2, 8, 15. 23. 24. [67])

---

66) „Sanctorum quoque martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi et templum Spiritus S., ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda, a fidelibus veneranda esse; per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur: ita ut affirmantes, Sanctorum reliquiis venerationem atque honorem non deberi, ... omnino damnandas esse, prout iam pridem eos damnavit et nunc etiam damnat ecclesia. Imagines porro Christi, Deiparae virginis et aliorum Sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem et venerationem impertiendam: non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae, vel quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus, quae in idolis spem suam collocabant; sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant: ita ut per imagines, quas osculamur, et coram quibus caput aperimus, et procumbimus, Christum adoremus, et Sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur; id quod Conciliorum, praesertim vero secundae Nicaenae synodi decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum."

67) §. 8.: „Docendum est, (venerationem Sanctorum ...) aut etiam corporum ipsorum sanctorumque cinerum cultum, quem semper cath. ecclesia adhibuit, huic legi (de colendo uno Deo) non repugnare." — §. 23: „Cum Christus eiusque sanctissima et purissima mater ceterique omnes sancti humana praediti natura hu-

Endlich setzte auch hinsichtlich aller dieser Bestimmungen das Concilium Tridentinum a. a. O. ausdrücklich nicht nur — wie schon oben bemerkt worden — das Anathema fest für alles ihnen Widersprechende, sondern es verpönte nun auch noch eben so ausdrücklich im Allgemeinen jeden sich daran anschließenden Mißbrauch, Aberglauben, u. dergl. [68]).

Alle diese Satzungen suchten nun die katholischen Theologen, vorzüglich Bellarmin und Bossuet, noch weiter zu begründen und zu erörtern, theils durch Schriftstellen, welche indeß sämmtlich nicht beweisen, was sie eigentlich müßten, daß nehmlich den Heiligen (und Engeln) ein äußerer Cultus im katholischen Sinne des Worts und invocatio zukomme u. dergl., theils durch Berufung auf Kirchenväter und Concilien, was aber jedenfalls nur eine sehr relative Auctorität seyn kann, theils endlich durch anderweite Deductionen, die aber, so weit sie als richtig zugegeben werden können, wiederum nur etwas erweisen, was auch die lutherische Kirche und Praxis nicht leugnet, wie z. B. daß man Heilige aus dankbarer Liebe in hohen Ehren zu halten habe, und daß auch (wirkliche und würdige) irdische Re-

manam speciem gesserint, eorum imagines pingi atque honorari non modo interdictum non fuit, sed etiam sanctum et grati animi certissimum argumentum semper habitum est.“

68) „Si quis autem his decretis“ (unmittelbar vorangegangen war übrigens die Erinnerung an die von Christo durch die Heiligen erwiesenen Wohlthaten, ihre Wunder und Beispiele, „ut pro iis Deo gratias agant, ad Sanctorumque imitationem vitam moresque suos componant, excitenturque ad adorandum ac diligendum Deum et ad pietatem colendam.“ Daß aber nicht bloß der Negation dieser Behauptung das Schlußanathema gelte, zeigt schon die oben Anm. 64 aus dem Conc. Trid. angeführte Antithese) „contraria docuerit, aut senserit: anathema sit In has autem sanctas et salutares observationes si qui abusus irrepserint, eos prorsus aboleri sancta Synodus vehementer cupit, ita ut nullae falsi dogmatis imagines et rudibus periculosi erroris occasionem praebentes statuantur... Omnis porro superstitio in Sanctorum invocatione, reliquiarum veneratione, et imaginum sacro usu tollatur; omnis turpis quaestus eliminetur; omnis denique lascivia vitetur. Postrema tanta circa haec diligentia et cura ab episcopis adhibeatur, ut nihil inordinatum aut praeposterum et tumultuarie accommodatum, nihil profanum nihilque inhonestum appareat; cum domum Dei deceat sanctitudo“ cet.

liquien und Bilder von ihnen [69]) als Erinnerungs-Zeichen und -Mittel an dieselben und als Erweckungsmittel zur Nachahmung ihres Glaubens und Lebens, werthvoll und insonderheit das Kreuz Christi als Symbol des für uns Gekreuzigten ehrwürdig seien, oder denen jedenfalls, so scheinbar sie sind, das Zeugniß der Erfahrung und Geschichte entgegensteht, daß in der Praxis der katholischen Kirche keinesweges solche feine Theorieen, sondern ein von Heiligen-, Bilder- und Reliquiendienst in der Praxis unzertrennlicher grober verderblicher Aberglaube geherrscht hat und herrscht. Was Bellarmin insbesondere betrifft [70]), so unterscheidet er zur Rechtfertigung des Heiligendienstes rc. dreierlei Arten von Cultus. Der höchste, die λατρεία, eigentliche Anbetung, gebührt der höchsten Erhabenheit, der excellentia divina; der niedrigste, der cultus civilis, der niedrigsten excellentia, der bürgerlichen, die auf Würden und Ehrenstellen beruht. Zwischen beiden Excellentien in der Mitte steht die Herrlichkeit der Engel und Heiligen, die nicht vollkommen göttlich, aber doch übernatürlich und eine Gabe Gottes ist, und ihr entspricht eine mittlere Art von cultus, die δουλεία, die nun übrigens wieder zwiefach ist, theils die gewöhnliche, allen Heiligen gebührende, theils die bloß Christo als Menschen und der Maria als unserer Königin und Herrin zukommende ὑπερδουλεία [71]). Auch Bossuet [72])

---

69) Die oben S. 195 angeführte luth. Symbolstelle gegen Reliquien verwirft dieselben ja offenbar nur um des Mißbrauchs willen. Indeß liegt dieser Mißbrauch den Reliquien ungleich näher, als den Bildern, weshalb denn auch nur die letzteren in die kirchliche Praxis haben übergehen dürfen, wiewohl die lutherische Kirche, die allerheiligste Reliquie im Sacrament des Altars wahrend, doch fern davon ist, mit der Conf. Helv. II. c. 5. „virtutes" für die einzig werthvollen Reliquien zu erklären, zufrieden, „si honeste mandassent terrae reliquias, postquam astra petiisset spiritus."

70) Vergl. Bellarm. de eccles. triumphante (darin lib. I. de beatitudine et canonizat. sanctorum, lib. II. de reliqu. et imaginib. ss., u. lib. III. de iis reb., quibus superna Hierus. ab eccl. in terr. peregr. colitur).

71) Das Wesentlichste dieser Bestimmungen, die Unterscheidung von λατρεία und δουλεία, findet sich übrigens auch schon früher; z. B. in Eck Loci c. 14. („Licet sancti non sint adorandi latria, quia soli Deo debetur, tamen venerandi sunt dulia"); ja der Sache, wenn gleich nicht demselben Wort nach, selbst schon in den Beschlüssen des ökumenischen Concils von 787 (s. diesen §. zu Ende).

72) Vergl. besonders Expos. c. 5.

beschränkt die eigentliche Anbetung natürlich auf Gott. Die Verehrung der Heiligen, sagt er, sei religiös bloß wegen ihrer nothwendigen Beziehung auf Gott; die Anrufung der Heiligen entspringe aus demselben Geiste der Liebe und brüderlichen Gemeinschaft, der uns auch bewege, die Theilnahme unserer irdischen Brüder anzusprechen; auch an sie wende man sich nicht, um von ihnen, sondern nur um vermittelst ihrer von Gott Wohlthaten zu erhalten; die Kenntniß von unseren Bitten aber hätten die Heiligen nicht durch sich selbst, sondern sei es durch eine besondere göttliche Erleuchtung, oder durch den Dienst der Engel, oder vermittelst des Wesens ihres Anschauens Gottes, und die Kirche begnüge sich nur schlechthin zu lehren, daß die Gebete zu den Heiligen wirksam seien; kurz von Idololatrie könne hiebei nicht die Rede seyn, denn die Kirche gestatte auch bei den vollendetsten Heiligen nicht Anerkennung irgend einer Tugend, die nicht eine Gabe der göttlichen Gnade wäre, noch irgend einer Kenntniß menschlicher Dinge, die Gott ihnen nicht mittheilte, noch irgend einer Fähigkeit zu Hülfleistung, außer durch ihre Gebete, noch endlich irgend einer Glückseligkeit, außer durch vollkommene Unterwerfung unter und Uebereinstimmung mit Gottes Willen.

Mit der römisch-katholischen Kirche stimmt im Wesentlichen hier nun auch die griechische Kirche überein. Auch sie betrachtet zwar Gott als den einzigen Gegenstand der Anbetung, aber nicht als den einzigen gottesdienstlicher Verehrung. Die Griechen rufen, nach der Vorschrift ihrer Symbole, wie die Katholiken, die Jungfrau Maria als Mutter Gottes an [73]), und die Heiligen und Märtyrer, nicht als göttliche Wesen, sondern als vorzüglich begnadigte Freunde Gottes [74]), die auch für uns durch ihre Fürbitte

---

73) Ἔχουσι χρέος ὅλοι οἱ ὀρθόδοξοι, νὰ τὴν (Μαρίαν) δοξάζουσι.., ὡς μητέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν ὡς Θεοτόκον — Conf. orthod. p. 77. (ἣν — wie Metroph. Critop. Conf. c. 17. p. 135 bemerkt — ὡς μὲν πάντων τῶν ἁγίων ὑπερέχουσαν καὶ πολλῷ πλειόνα ἐκείνων παῤῥησίαν πρὸς τὸν υἱὸν ἔχουσαν, πρώτην τῶν ἄλλων ἐπικαλούμεθα εἰς πρεσβείαν).

74) Ἐπικαλούμεθα τὴν μεσιτείαν τῶν ἁγίων πρὸς τὸν θέον.., καὶ ἐπικαλούμεθα αὐτοὺς οὐχὶ ὡς θεούς τινας, ἀλλ᾽ ὡς φίλους αὐτοῦ κ. τ. λ. — Conf. orthod. p. 317.

(eben nur so) die göttliche Gnade zu vermitteln im Stande seien[75]); und in demselben Sinne werden, nach symbolischen Bestimmungen, in der griechischen Kirche auch die Engel, insbesondere die Schutzengel, verehrt[76]). Mit der Anrufung der Heiligen ist auch in der griechischen Kirche die Verehrung ihrer Reliquien und Bilder, sowie des Kreuzes, verbunden; ja es wird damit bei den Griechen noch mehr Aberglaube getrieben, als bei den Römisch-Katholischen, obgleich die griechischen Symbole davor warnen, daß man nicht die Bilder an sich, sondern die Urbilder verehren solle, die sie vorstellen[77]). Man stützt sich bei dem Bilderdienste (wie ja auch selbst im Abendlande, vergl. Anm. 66 u. 71) auf die ökumenische Synode zu Nicäa von 787, welche, als Resultat des harten Bilderstreites, den Beschluß gegeben hatte[78]): „Sowohl das ehrwürdige Kreuz, als die Heiligenbilder aller Art,

---

75) *Ζητοῦσιν εἰς ἡμᾶς τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ μὲ ταῖς πρεσβείαις* — ib. Vergl. auch Metroph. Critop. Conf. cap. 17. p. 132. 133. 135: *Οὐ γὰρ λέγομεν πρός τινα τῶν ἁγίων, ἅγιε σῶσον, ἢ λύτρωσαι, ἢ προνοοῦ μοι ἀγαθὰ, ἤ τι τοιοῦτον, οὐδαμῶς. (ταῦτα γὰρ μόνῳ τῷ Θεῷ δύνατα καὶ οὐδενὶ ἄλλῳ.) ἀλλὰ λέγομεν, ἅγιε πρέσβευε ὑπὲρ ἡμῶν .. Οὐ μεσίτας τοίνυν τοὺς ἤδη μεταστάντας ἁγίους καλοῦμεν, ἀλλὰ πρέσβεις καὶ ἱκέτας πρὸς τὸν Θεὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀδελφῶν ἐκείνων ὄντων .. Ἡ καθολικὴ ἐκκλησία πλὴν τοῦ πρεσβεύειν τὸν Θεὸν ὑπὲρ ἡμῶν καὶ πάντα τἀναγκαῖα ἡμῖν παρ' ἐκείνου αἰτεῖν οὐδενὸς ἄλλου δεῖται παρά του τῶν ἁγίων, οὐδὲ παρ' αὐτῆς τῆς ἁγίας Θεοτόκου.* (Factisch bleibt sonach freilich doch immer der Charakter als *μεσῖται* den Heiligen, wie es denn auch die Acta Würtemb. p. 128 aussprechen.)

76) *Ἀκόμι τοὺς ἀγγέλους ἐπικαλούμεθα νὰ μεσιτεύουσι μὲ ταῖς προστασίαις τους ὑπὲρ ἡμῶν πρὸς τὸν Θεόν· διατὶ ἐκεῖνοι προσφέρουσιν εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ μεγαλειότητα τὰς προσευχὰς καὶ ἐλεημοσύνας καὶ πάντα τὰ καλὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων· κ. τ. λ.* — Conf. orthod. p. 321. (Die Heiligen werden dann in dem hier gleich Folgenden nur den Engeln parallelisirt: *οἱ δὲ ἅγιοι μετὰ θάνατον εἶναι ὥσπερ ἄγγελοι.*)

77) Conf. orthod. p. 328: *Μὰ ἡμεῖς ὅταν τιμῶμεν τὰς εἰκόνας καὶ τὰς προσκυνοῦμεν, δὲν προσκυνοῦμεν τὰ χρώματα ἢ τὰ ξύλα. κ. τ. λ.* Vergl. Metroph. Critopul. Conf. p. 125: *Ταῖς ἁγίαις εἰκόσι καὶ τιμὴν τὴν προσήκουσαν ἀπένειμεν (ἡ ἐκκλ.), οὐ λατρευτικὴν ἢ δουλικὴν, ἄπαγε· αὗται γὰρ Θεῷ μόνῳ προσήκουσιν· ἀλλὰ σχετικὴν καὶ φιλικήν· ἀναφέρουσα μέν τοι καὶ ταύτην ἐπὶ τὰ ἐκείνων πρωτότυπα· ὥς φησιν ὁ ἐν ἁγίοις Βασίλειος ὁ μέγας. Ἡ τιμὴ τῆς εἰκόνος ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει.*

78) S. Harduin. Concill. T. IV. p. 444 sqq.

sollten in den Kirchen aufgestellt werden, damit die Christen zur Erinnerung an die Urbilder und zum Verlangen nach denselben, zur Begrüßung und Verehrung (τιμητικὴ προσκύνησις), jedoch dem Glauben gemäß nicht zu einer nur Gott gebührenden Anbetung (λατρεία), aufgemuntert würden. Allen diesen Bildern solle man auch durch Räuchern und Lichtanzünden Ehre erweisen; denn wer ein Bild verehre, verehre den dadurch Vorgestellten." Uebrigens blieb der Gebrauch der Bilder in der griechischen Kirche auf die gemalten und ausgelegten beschränkt; die geschnitzten, gegossenen und ausgehauenen wurden ausgeschlossen [79]).

Anmerkung. Auf eine ganz eigenthümliche Weise hat sich die Lehre von einem hier mit in Betracht gekommenen Gegenstande, von den Engeln, und demgemäß auch die vom Teufel — sonst das kirchlich unbestrittenste und unbekritteltste unter allen Dogmen, worin eben nur die Swedenborgianische Parthei wesentlich divergirende Ansichten ausspricht — im System der Swedenborgianer gestaltet. Dasselbe kennt weder ein eigenthümliches Wesen der Engel, noch einen persönlichen Teufel, wiewohl sonst die Swedenborgische phantastische Speculation am liebsten und längsten bei Engeln und Teufeln verweilt. Ein Engel ist (nach Fr. 29. des Swedenb. Katech.) „ein guter Mensch im Zustande der Verklärung," (eine „abgeschiedene gute Menschenseele" nach Tafel Vergleich. Darstellung S. CVII.), der Teufel (Kat. Fr. 32) „die Gesammtheit der höllischen Geister" d. i. (Fr. 31) „der bösen Menschen im Zustande des Elends und der Verzweiflung, in den sie sich selbst gebracht haben" (der „abgeschiedenen bösen Menschenseelen"). Der Engel Geschäft besteht (Kat. Fr. 30) „in der Verehrung und im Dienst des Herrn, und in dem Bestreben, einander glücklich zu machen; desgleichen darin, daß sie über uns wachen, und suchen uns so gut und glücklich zu machen, als sie selbst sind." Die höllischen Geister dagegen (Fr. 33). „suchen einander zu quälen und elend zu machen, auch bemühen sie sich, uns eben so böse und elend zu machen, als sie selbst sind," worauf Fr. 37 fortfährt: „Kannst du die höll. Geister hindern, dich böse zu machen? Ja, unter dem Beistande des Herrn kann ich es; und wenn ich ihnen widerstehe, so fliehen sie." Dann „kommt der Herr und seine

79) Metroph. Critop. cap. 15. p. 125: Τούτων (τῶν ἁγίων) εἰκόνας ἡ ἐκκλησία ἐποίει οὐ γλυπτὰς οὐδὲ λαξευτὰς, ἀλλὰ γραπτὰς μόνον.

Engel mir näher" rc. Uebrigens weiß Swedenborg auch sonst noch mancherlei über Wesen und Geschäft der Engel. „Da der Geschlechtsunterschied — so faßt Tafel Vergl. Darstell. rc. S. CVII. vergl. S. 517—554 dies zusammen — hauptsächlich in den Geist selbst gesetzt werden muß, so sind auch die Engel nicht geschlechtslos, und da dieser Unterschied nicht zwecklos seyn kann, auch nicht absolut ehelos; die Schrift leugnet nur die natürlichen Ehen im Himmel, nicht aber geistige Ehen" rc.; wozu die Swedenborgische Vorstellung von dem englischen Aufenthaltsorte wohl stimmt (s. unten §. 62, 1 u. §. 65, 3). — Eine besondere Anwendung der angelo- oder dämonologischen Speculationen oder Phantasieen der Swedenborgianer s. unten (bei der Lehre vom Werke Christi) §. 44. Anfang.

Dritter Abschnitt.

Christliche Anthropologie, oder vom Urstande und von der gegenwärtigen Beschaffenheit des Menschen.

§. 36.

Im Allgemeinen.

Seit dem Auftreten des Pelagius im 5. Jahrhundert war eine Neigung zu pelagianisirender Entstellung der christlichen Anthropologie, so kräftig sie auch Anfangs unterdrückt und wiederholt gedämpft worden war, doch stets noch unter mannichfachen Formen zurückgeblieben, und hatte, endlich eine fast allgemeine haltungslose Halbheit in anthropologischer Vorstellungsweise erzeugend, sich in der Kirche fortgepflanzt (vergl. §. 38.). Dieselbe pelagianisirende Richtung, nicht material, bloß formal modificirt, und meist sorgsam versteckt, stellt dann auch seit der Reformation in der Kirche sich mannichfach wieder dar, nur mit dem Unterschiede vom Früheren, daß jetzt in der christlichen Anthropologie überhaupt, als endliches Ergebniß langer, fast unübersehbarer Kämpfe und Wirrungen, neben allem Falschen doch auch die lautere Wahrheit kirchlich durchgekämpft mit da stand.

In Betreff des ursprünglichen Zustandes der Menschen geben alle christliche Kirchenpartheien neuerer Zeit, mit einer einzigen

Ausnahme, zu, daß das erste Menschenpaar vor dem Falle nach Leib und Seele vollkommener gewesen sei, als alle Menschen nach demselben. Aber in der Bestimmung des Grades dieser ursprünglichen Vollkommenheit und ihres Verhältnisses zur menschlichen Natur weichen die einzelnen, und zum Theil eben sehr wesentlich, von einander ab. Ebenso geben alle Kirchenpartheien, doch wiederum mit jener Einen Ausnahme, zu, daß in der Sünde Adams der letzte Grund zu suchen sei, warum die Menschen, nach dem Falle, jetzt nicht mit denselben Vorzügen geboren werden, welche das erste Menschenpaar vor dem Falle hatte; aber in Bestimmung der Art, wie, und des Grades, in wie weit die Sünde Adams verderbenbringend auf alle Menschen gewirkt habe, weichen die einzelnen nicht unwesentlicher von einander ab. In beiden Beziehungen, in der Lehre von dem Urstande der Menschen und dem Ebenbilde Gottes in der Menschheit, sowie in der von den Folgen des Sündenfalls und von der Erbsünde, folgt die lutherische Kirche der hohen, ernsten und strengen rein biblischen Ansicht, und ungeachtet der von derselben weit divergirenden laxen Meinung Zwingli's (s. §. 40. Anm.), über eine Erbsünde namentlich, die er als solche gar nicht erkannte, und trotz der praktischen Inconsequenz, in welche diese Kirche bei ihrem sichtlichen Rationalisiren in einzelnen anderen Lehren dadurch geräth, ist auch die reformirte Kirche seit Calvin diesen Ueberzeugungen im Wesentlichen beigetreten [1]), wenn gleich [2]) mit manchen Schwankungen zwischen lutherischer und katholischer Lehre in einzelnem minder Bedeutenden und in einigen einzelnen Bekenntnissen (§. 38.). Von dieser ursprünglich nur lutherischen Lehre weichen in beiden Beziehungen von zwei verschiedenen Standpunkten her zu

1) Die Aufnahme eines guten Theils der durch die Luthersche Reformation fixirten anthropologischen und soteriologischen Fortschritte und zugleich der Rückfall in eine längst vor der Reformation von ächt kirchlicher Katholicität verworfene christologische Häresie (Nestorianismus) bedingt eben hauptsächlich den eigenthümlichen Charakter der reformirten Kirche im Guten, wie im Schlimmen, in seiner Harmonie und seiner Disharmonie mit dem der lutherischen.

2) Von der Calvinistischen Uebertreibung in der Lehre von der Gnade hier noch ganz abgesehen, da sie die Anthropologie in dem oben angegebenen engeren Sinne nicht betrifft.

laxeren Ansichten ab theils die Mennoniten (die überwiegende Mehrzahl) und die Quäker (welche letzteren allerdings ihrer [oben angegebenen] Praxis zufolge eine noch weit tiefere Stufe einnehmen würden, wäre nicht ihre Theorie in theilweisem Widerstreit mit der Praxis), theils und vornehmlich, wenn auch in minderer Intensität, die Römisch-Katholischen[3]; noch auffallender, als die Katholiken, die griechische Kirche, und noch bedeutend mehr, als Katholiken und Griechen einer- und auch als Quäker und Mennoniten andererseits, die Arminianer und besonders die Socinianer. Die letztgenannten beiden Partheien leugnen auch geradehin, was die lutherische Kirche mit der reformirten (außer Zwingli) streng behauptet, die katholische und griechische doch einigermaßen festhalten, und die Mennoniten und Quäker im Grunde doch nur beschränken, daß der natürlich in Erbsünde empfangene Mensch eigentliche Verschuldung an sich trage, und in den Augen Gottes als Sünder erscheine. Unter allen von der reinen Lehre abirrenden Partheien aber treibt die Willkühr, wiewohl mit praktischen Inconsequenzen, doch am weitesten die der Swedenborgianer, die selbst die biblisch historische Grundlage dieser ganzen Lehre durch allegorische Deutelei verwirft. Ueber Alles genauer §. 37 — 41.

§. 37.

Römisch-katholische Lehre von dem Urstande des Menschen in Vergleich mit der lutherischen.

Da Luthers Grundstreben, von dem die Reformation ausging, auf den praktischen Mittelpunkt des Christenthums, das

---

3) Den wohl ihr selbst einigermaßen fühlbaren Mangel in dieser Beziehung, welcher — der theoretische Grundirrthum des Katholicismus (s. §. 47. Anf.) — von dem mächtigsten, bedeutsamsten Einflusse auf das ganze katholische Lehrsystem und die ganze katholische Praxis ist, sucht die katholische Kirche durch Uebertreibung in einem anderen ähnlich einflußreichen Lehrstücke, dem von den Sacramenten, von der Transsubstantiation insbesondere, gleichsam zu ersetzen; aber nicht jene Uebertreibung in dem, was die katholische Kirche hat, ist das Schlimmere, sondern dieser Mangel in dem, was sie nicht hat, der dazu treibt, und der auf Unglauben beruht. (Das entsprechende, nur gerade umgekehrte, Verhältniß findet — wie schon oben zu §. 21, 4. bemerkt — bei der reformirten Kirche statt hinsichtlich der eben erwähnten übertreibenden Lehre von der Prädestination, als gleichsam des Ersatzes des fühlbaren Mangels in der Lehre von den Sacramenten.)

tiefe menschliche Verderben und die einzig wahrhaft gründliche göttliche Heilungsart desselben durch den Glauben an Jesum Christum, gerichtet war: so mußte nothwendig die religiöse Anthropologie (und Soteriologie) — ohnehin dies, nächst dem damit nothwendig Zusammenhängenden (wie der Lehre von den Sacramenten), gerade derjenige Hauptpunkt im christlichen Lehrsystem, in welchem durch die Entwickelung der früheren Jahrhunderte der reine Lehrbegriff noch nicht zu unerschütterlicher Bestimmtheit geführt worden war (vergl. §. 13. Anf.) — Veranlassung zu hochwichtigen Differenzen zwischen der katholischen und lutherischen Lehre darbieten. — Luther und seine Gehülfen wollten die Lehre der Schrift, den klaren Paulinischen Lehrbegriff, gegen den in der katholischen Kirche — als Grundirrthum (§. 47. Anf.) — herrschenden groben und feinen Pelagianismus und gegen die daraus entsprungenen kirchlichen Mißbräuche geltend machen. Hiebei kam es denn besonders auf die Theorie über die sittliche Kraft des Menschen und über die Wirkung der Gnade zu seiner Heiligung an. Daß der Mensch nicht so noch sei, wie er aus der Hand Gottes hervorgegangen, daß die Sünde ihn geistlich verderbt habe, daß er, um wahrhaft gottgefällig zu werden, der Erlösung und Gnadenwirkung bedürfe, das war beiden Theilen gewiß genug; aber in der Bestimmung des Grades der sittlichen Versunkenheit und Hülfsbedürftigkeit des Menschen, mithin auch in der Bestimmung des Umfangs der göttlichen Gnadenwirkung, gingen sie auseinander. Die Ansicht und Entscheidung hierüber nun hing zunächst gar sehr von der Ansicht darüber ab, wie man sich den ursprünglichen reineren Zustand der Menschen denke; denn je vollkommener der ursprüngliche Zustand, desto tiefer der nachherige Fall, je höher die ursprünglichen Vorzüge, desto größer ihr Verlust.

Von den anerschaffenen Vorzügen der menschlichen Natur nun hat die lutherische Kirche — ohne alle Klügelei, und doch in vollem inneren Einklange aller Bestimmungen, unter den Buchstaben des göttlichen Wortes sich beugend, auch die Ehre des Urstandes messend an der erfahrungsmäßigen Schmach der natürlichen Gegenwart — einen höheren Begriff, indem sie den aus Gottes Hand hervorgegangenen Menschen nicht bloß für unschuldig, sondern zugleich für gut im positiven Sinne, für gerecht und heilig,

so wie für unsterblich (nach der Schrift) erklärt [4]); das katholische Dogma hingegen spricht zwar dem ersten Menschen diese

---

4) Ausdrücklich nennt die Form. Conc. Solida declar. art. I. de pecc. orig. p. 640 (ed. Rechenb.) diese iustitia originalis eine *concreata;* von der Erbsünde heißt es nehmlich an dieser Stelle: „quod sit per omnia totalis carentia, defectio seu privatio concreatae in paradiso iustitiae originalis seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque iustitia creatus fuerat" cet. („Poenae vero peccati originalis . . sunt *mors*," cet. — p. 641; vergl. Schmalk. Art. Th. III. Art. 1: „durch welches Ungehorsam alle Menschen sind Sünder worden dem Tode und dem Teufel unterworfen"). Aehnlich, wenn auch minder ausdrücklich, die Apologie art. 1. de pecc. originali p. 53 sq.: „Iustitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona, notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi [daß hiemit die Apologie nicht eine bloße Fähigkeit, sondern einen activen habitus meine, ist aus ihren anderweiten Bestimmungen klar; schon aus d. Anf. des Art. p. 51 u. A. C. Art. 2.]. Idque testatur scriptura cum inquit, hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et iustitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet, et in qua reluceret Deus, hoc est, homini dona esse data notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia?" welche Stelle noch mehr durch die kurz vorhergegangene p. 52 erläutert wird: „Propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere praecepta Dei, quid aliud est quam habere iustitiam originis?" (Noch bestimmter in Beziehung auf das Angeborenseyn, also der Concordienformel näher, drückt sich die Conf. Saxon. 2. p. 53 sq. aus: „Iustitia originalis non tantum fuit acceptatio generis humani coram Deo, sed etiam in ipsa natura hominum lux in mente, quia firmiter assentiri verbo Dei poterat, et conversio voluntatis ad Deum et obedientia cordis congruens cum iudicio legis Dei, quae menti insita erat." Vergl. Luthers Erklärung in Genes. 3: „Iustitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut natura Adae esset diligere Deum" cet.). — Die reformirten Symbole stimmen hier wesentlich den lutherischen bei. Vergl. Conf. Helv. II, 8. („Fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei, in iustitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus. Sed instinctu serpentis et sua culpa a bonitate et rectitudine deficiens, peccato, morti variisque calamitatibus factus est obnoxius"), Conf. Belg. art. 14 („Credimus, Deum ex terrae pulvere hominem creasse et ad suam imaginem et similitudinem fecisse atque efformasse, bonum nempe, iustum et sanctum, qui suo sese arbitrio ad divinam

Vorzüge auch nicht ab, es betrachtet aber die positiven Bestandtheile derselben, Heiligkeit und Unsterblichkeit, als besondere übernatürliche Gnadengaben Gottes, und reducirt das, was der Natur selbst ursprünglich einwohnte, auf das negative Gut der Unschuld, der Indifferenz zwischen Gut und Böse und der Wahlfreiheit. Die katholischen Bekenntnisse erklären sich über diesen Punkt nicht sehr befriedigend. Das Concil. Trident. sagt darüber nur Sess. V. decr. 1. (de peccato originali): „primum hominem statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse."[5]) Etwas ausführlicher spricht sich der Catech. Rom. aus T. I. qu. 2. §. 19.: „Zuletzt schuf Gott den Menschen aus einem Erdenkloß, und ließ seinen Leib so beschaffen seyn, daß er zwar nicht durch die Kraft der Natur selbst, aber durch göttliche Wohlthat unsterblich und leidenlos war. Was aber die Seele betrifft, so schuf er sie nach seinem Bilde und Aehnlichkeit, und gab ihr Willensfreiheit; außerdem brachte er alle Gemüthsbewegungen und alle Begierden des Menschen in eine so wohl geordnete Mischung, daß sie stets dem Gebote der Vernunft gehorchten. Dann fügte er die wunderbare Gabe der ursprünglichen Gerechtigkeit hinzu, und gab dem Menschen die

---

voluntatem per omnia componere posset"), Conf. Scot. art. 2. („Confitemur, Deum creasse hominem .. in imaginem et similitudinem suam .., adeo ut in tota hominis natura nulla potuerit notari imperfectio"), Canon. Dordrac. 3, 1. („Homo ab initio ad imaginem Dei conditus vera et salutari creatoris et rerum spiritualium notitia in mente et iustitia in voluntate et corde, puritate in omnibus affectibus exornatus adeoque totus sanctus fuit"), Heidelb. Kat. Fr. 6 („Gott hat den Menschen gut und nach seinem Ebenbilde erschaffen, d. i. in wahrhaftiger Gerechtigk. u. Heiligk., auf daß er Gott recht erkennete u. von Herzen liebete, u. in ewiger Seligk. mit Ihm lebete" 2c.).

5) Im vollständigen Zusammenhange lauten die Worte: „Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub eius potestate, qui mortis deinde habuit imperium, h. e. diaboli, totumque Adam, per illam praevaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: anathema sit."

Herrschaft über die übrigen Geschöpfe." [6]) Bei aller Ungenauigkeit dieser letzteren Darstellung ergiebt sich daraus doch Folgendes: 1. Die Seele des Menschen hat von Gott ursprünglich Wahlfreiheit empfangen; diese Freiheit gehört zur Natur des Menschen; aber die Richtung derselben auf das Gute, die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, ist eine besondere Gabe Gottes. 2. Wie Freiheit und Vernunft, so gehört auch die Sinnlichkeit ursprünglich zur Natur des Menschen; aber die Leidenlosigkeit und Unsterblichkeit ist erst durch die göttliche Gnade hinzugekommen. Dagegen bleibt es undeutlich, ob Herrschaft der Vernunft und iustitia originalis, letztere etwa als der höchste Grad der sittlichen Vollkommenheit, und ob imago und similitudo Dei unter sich und von dem liberum arbitrium, unterschieden werden oder nicht. Der Hauptgedanke aber ist klar: Der Mensch war seiner ursprünglichen Natur nach indifferent zwischen Gut und Böse und hatte zu Beidem Wahlfähigkeit; seine moralische Güte aber war ein zu den Naturkräften hinzugefügtes donum supernaturale: ein Resultat, das nun freilich mit der Schriftlehre, daß die geschehene Schöpfung auch des Menschen gut gewesen, nicht stimmt, und überdies, selbst nach der scharfsinnigen Bellarminischen Darstellung, einen inneren Widerspruch enthält. Bellarmin findet nehmlich die Annahme der Uebernatürlichkeit der ursprünglichen moralischen Güte für nöthig, weil es der menschlichen Natur zu schwer gefallen und sie zu schwach gewesen seyn würde, gut zu seyn [7]); wo

6) „Postremo Deus ex limo terrae hominem sic corpore effectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Quod autem ad animum pertinet, eum ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit, omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis iustitiae admirabile bonum addidit, ac deinde caeteris animantibus praeesse voluit."

7) Er sagt (Gratia primi hom. c. 5.): „Sciendum est primo, hominem naturaliter constare ex carne et spiritu .. Ex his autem diversis vel contrariis propensionibus existere in uno eodemque homine pugnam quandam, et ex ea pugna ingentem bene agendi difficultatem .. Sciendum secundo, divinam providentiam initio creationis, ut remedium adhiberet huic morbo seu languori naturae humanae, qui ex conditione materiae oriebatur, addidisse homini

sich aber eine Schwierigkeit findet, gut zu handeln, und eine Schwäche, die der höheren Unterstützung bedarf, da ist ja keine vollkommene moralische Indifferenz. — Jener ursprüngliche Zustand des Menschen, als der der bloßen Unschuld und Indifferenz, könnte nun wieder gedacht werden entweder als ein factischer, in dem sich der Mensch wirklich eine Zeitlang befunden, oder als ein idealer, der zwar an sich der menschlichen Natur zukomme, in der Wirklichkeit aber nicht statt gefunden habe, weil der Mensch sogleich durch die Gnade zum Guten bestimmt worden. Beide Ansichten finden wir auch schon bei den Scholastikern; in der neueren katholischen Theologie jedoch ward seit Bellarmin die letztere die herrschende.

So sind denn die lutherische und die katholische Dogmatik darin einig, daß sie dem ersten Menschenpaare große sittliche und physische Vorzüge zuschreiben, nehmlich die iustitia originalis, die in einer harmonischen Mischung aller natürlichen Anlagen, in vollkommener Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit bestand und (vorzugsweise) die Gottähnlichkeit (das göttliche Ebenbild — lutherisch gefaßt; s. das unten Folgende) im Menschen ausmachte, nebst der Unsterblichkeit; aber der lutherische Lehrbegriff unterscheidet sich von dem katholischen dadurch, daß er — in der oben (S. 208) angegebenen Richtung und Weise — die moralische und physische Güte der menschlichen Natur nicht als eine außerordentlich hinzugefügte Gnadengabe, nicht als ein beneficium divinum, ein donum supernaturale, sondern als anerschaffene Bestandtheile der menschlichen Natur selbst, als naturalis et concreata, betrachtet; woraus sich dann die hochwichtige Folge ergiebt, welche umfassender und tiefer, als irgend etwas Anderes, die Divergenz der ganzen beiderseitigen Doctrin bedingt, daß, wie

---

donum quoddam insigne, iustitiam videlicet originalem, qua veluti aureo quodam fraeno pars inferior parti superiori et pars superior Deo facile subiecta contineretur; sic autem subiectam fuisse carnem spiritui, ut non posset ipso invito moveri, neque ei rebellis fieri, nisi ipse fieret rebellis Deo, in potestate tamen spiritus fuisse rebellem Deo fieri et non fieri ... Nos existimamus, rectitudinem illam etiam partis inferioris fuisse donum supernaturale, et quidem per se, non per accidens, ita ut neque ex naturae principiis fluxerit, neque potuerit fluere."

nach dem katholischen System die anerschaffenen Vorzüge mehr negativer Art sind, so auch die aus der Sünde entsprungenen nachtheiligen Folgen (sammt ihr selbst) einen negativen Charakter haben, und wie im lutherischen System die angeschaffenen Vorzüge etwas Positives sind, ebenso auch (das Wesen und) die Wirkung der Erbsünde.

Mit jener katholischen Ansicht von der iustitia originalis als einem donum supernaturale hängt nun auch noch die katholische Unterscheidung zwischen dem Ebenbilde und der Aehnlichkeit Gottes, zwischen imago und similitudo Dei in dem ersten Menschen (in Beziehung auf Genes. I, 26. 27.), zusammen. Schon die Scholastiker[8]), mit manchen älteren Kirchenlehrern[9]), setzten[10]) das göttliche Ebenbild in die höchsten geistigen Anlagen des Menschen, seine Freiheit und Vernünftigkeit, und unterschieden imago Dei, als jene Anlagen an und für sich, von similitudo Dei, ihrer Richtung auf das Gute, wodurch der Mensch mit dem göttlichen Willen übereinstimmend und Gott noch ähnlicher werde, als er es schon durch die bloße Beschaffenheit seiner Natur sei. Das Tridentiner Concil bestimmte hierüber nichts; der Catechismus Rom. stellt imago und similitudo neben einander (s. das Obige), ohne ausdrücklich zu unterscheiden, aber doch in einem Zusammenhange, der das Ebenbild Gottes in der vernünftigen Natur des Menschen erblicken läßt. Genauer bestimmt das Verhältniß erst Bellar-

---

8) Namentlich Hugo Vict. de sacram. l. I. P. 6. c. 2. („Imago secundum rationem, similitudo secundum dilectionem; imago sec. cognitionem veritatis, similitudo sec. amorem virtutis [Augustinische Bestimmung] .·. Imago, quia rationalis; similitudo, quia spiritualis" cet.) u. Petr. Lombardus Sentt. l. II. dist. 16. D. („..|. ad imaginem secundum memoriam, intelligentiam et dilectionem; ad similitudinem sec. innocentiam et iustitiam" cet.), deren Aussprüche, gewissermaßen als Texte, die Späteren weitläuftig commentirt haben.

9) Vergl. Clemens Alex. Strom. lib. II. p. 405. 418; VI. p. 671; Origenes. c. Cels. IV, 20; de principiis III, 6, 1; Gregor. Nyss. Orat. I. Opp. T. I. p. 150; Cyrill. Hieros. Catech. IV, 18; Epiphan. Haer. LXX, 3; Ancorat. 55—57. (Auch Augustinus in späterer Zeit, de spir. et litt. c. 28., Retractatt. l. II. c. 50., während er früher, de Gen. ad litt. VI, 27. 28., sich anders erklärt hatte.)

10) Wiewohl selbst die Scholastiker, noch viel mehr jene älteren Kirchenlehrer, schwankend im Einzelnen.

min, indem er in Beziehung auf die Stelle: Gott schuf den Menschen ad imaginem et similitudinem suam, ausdrücklich erklärt, zwischen beidem finde ein Unterschied statt; das Bild Gottes beziehe sich auf die menschliche Natur, ihr Erkenntnißvermögen und ihre Willenskraft, die Aehnlichkeit auf die Tugend, auf besondere Zierden der Weisheit und Gerechtigkeit, deren der Mensch bei seiner jetzigen Geburt ermangele; durch die Sünde habe also Adam nicht das Ebenbild Gottes, wohl aber die Aehnlichkeit mit Gott verloren [11]). Dieser katholischen Lehre gemäß macht sonach die freie Vernünftigkeit des Menschen das Ebenbild Gottes aus, und dies ist durch den Sündenfall nicht verloren gegangen, weil es nothwendig zur Wesenheit des Menschen gehört; die Aehnlichkeit mit Gott aber gründet sich auf die iustitia originalis als ein donum supernaturale, und dies, weil als etwas nicht wesenhaft Menschliches entziehbar, hat Gott dem Menschen nach dem Sündenfalle entzogen. Auch von dieser katholischen Ansicht, weil von der sie begründenden, weicht daher das lutherische Dogma, und demnächst auch das reformirte, aufs bestimmteste ab, indem es, den Verlust des göttlichen Ebenbildes nach dem Sündenfalle behauptend, (1.) sowohl dies bestreitet, daß die katholische Kirche exegetisch befugt sei, Genes. 1, 26 f. einen bestimmten Begriffsunterschied zwischen צֶלֶם und דְּמוּת zu machen, und mithin auch dogmatisch Bild und Aehnlichkeit zu unterscheiden, als (2.) auch das, daß der Begriff des göttlichen Ebenbildes bloß auf die geistig sittlichen Anlagen des Menschen einzuschränken sei, und nicht

11) Bellarmin. de gratia primi hominis c. 2.: „Ex his tot patrum testimoniis cogimur admittere, non esse omnino idem imaginem et similitudinem, sed imaginem ad naturam, similitudinem ad virtutes pertinere; [nach Bellarm. de gratia et lib. arb. l. I. c. 6. „imag. in natura, similitudinem in probitate et iustitia sitam esse, per iustitiam autem virtutes ac potissimum caritatem intelligi oportere," welchem gemäß dann von dems. de amiss. grat. l. V. c. 3. statt similitudo gesetzt wird „iustitia originalis," als „ornamentum quoddam et perfectio imaginis Dei," so daß es nun nicht imago Dei sei „quocunque modo, sed iustitia et sapientia aliisque ornamentis insignis"]; proinde Adamum peccando non imaginem Dei [„obscuratam, non deletam" — Amiss. grat. l. c.], sed similitudinem perdidisse."

vielmehr durch deren Richtung constituirt werde, da doch offenbar nicht sowohl der Besitz solcher Anlagen ihn Gott ähnlich mache, als vielmehr dies, daß er sie in der rechten gegenseitigen Harmonie und in vollkommener Unterordnung unter Gottes Gesetz habe[12]).

§. 38.

Römisch-katholische Lehre von der Erbsünde, in Vergleich mit der lutherischen.

Die Divergenz der katholischen und lutherischen Lehre vom Urstande des Menschen bedingt nun auch die über seine gegenwärtige Beschaffenheit. Daß die Sünde des ersten Menschen wesentlich nachtheilige Folgen für das ganze Geschlecht gehabt habe, erkennt sowohl die katholische, als die lutherische Kirche an. Der allgemeine Hauptunterschied aber zwischen der katholischen und lutherischen Dogmatik in der Lehre von der Erbsünde (und Sünde überhaupt) besteht darin, daß die erstere die nachtheiligen Folgen der ersten Sünde in den Verlust der göttlichen Gnadengeschenke, in deren Besitze der erste Mensch war, und in die Schwächung der natürlichen moralischen Kräfte setzt; die andere dagegen — in Verfolg der oben (§. 37. S. 208) angegebenen Richtung — wie die anerschaffenen Vorzüge höher anschlagend, so auch die folgende Sünde in ihrem gesammten Wesen dem Gesetze gegenüber mit größerer Strenge richtend, nicht bloß Vorzüge der Gnade, sondern Vorzüge der Natur, des Wesens, verloren gehen und an die Stelle der ursprünglichen moralischen Güte eine völlige positive Corruption und Depravation der menschlichen Natur treten läßt.

Seit dem 5. Jahrhundert — vergl. §. 36. Anf. — hatten sich zwei entgegengesetzte Denkarten in dieser Beziehung in der Kirche scharf ausgeprägt gegenübergestellt. Pelagius lehrte Unschuld und Freiheit zum Guten bei dem neugebornen Menschen auch nach dem Fall; Augustin und mit ihm die allgemeine Kirche, auf den Grund der h. Schrift und der apostolischen Ueberlieferung, gänzliche Corruption und Verdammungswürdigkeit aller Menschen nach dem Falle. Einen scheinbaren Mittelweg schlug we-

---

12) S. die Anm. 4. angeführten Stellen aus den lutherischen und reformirten Symbolen.

nig später der Semipelagianismus ein, der eine Schwächung der moralischen Kräfte behauptete, ohne die Selbstbestimmung zum Guten zu leugnen. Das letztere System, kirchlich verworfen zwar, aber allzu zeitgemäß und nach Belieben bieg- und schmiegsam, eigneten sich auch die meisten Scholastiker an, und es ging daraus eine Reihe von kirchlichen Dogmen und Einrichtungen hervor oder hing wenigstens wesentlich damit zusammen, welche, wie das Mönchswesen insbesondere und die Ablaßmißbräuche, der Ansicht von einer Verdienstlichkeit guter Werke immer gründlicheren Vorschub leisteten. Selbst Männer, wie ein Anselm von Canterbury und Thomas Aquinas, hielten sich in der Lehre von der Erbsünde, für die sie die bedeutendsten Auctoritäten des Mittelalters sind, nicht rein [13]); und noch viel weiter vom alten kirchlichen Gleiße wichen Andere ab.

---

13) Anselm, obgleich Verehrer Augustins, bestimmte, um die sündlose Geburt Christi besser erklären zu können, die Erbsünde als etwas blos Negatives, als eine „egestas naturalis“ (de conceptu virg. c. 23.), einen Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit („iustitiae debitae nuditatem“ ib. cap. 27.), welcher allerdings auch auf alle Nachkommen Adams als Sünde übergehe, („fecit persona peccatricem naturam, quia cum Adam peccavit homo peccavit“ cet. ib. cap. 23.), wiewohl dieselbe zugerechnet werde nicht in dem Grade eigener („peccatum Adae ita in infantes descendere, ut sic puniri pro eo debeant, ac si ipsi singuli illud fecissent personaliter sicut Adam, non puto“ ib. c. 22.); nur die eigene, persönliche Sünde sei eine Sache der Freiheit, jene, die natürliche Sünde, eine Sache der Nothwendigkeit, und also natürlich mit minderer Schuld verbunden, wiewohl beide Arten (auch von den ungetauften Kindern wird ein „aequaliter damnari“ ausgesprochen, l. c. c. 27.) nur durch die Erlösung und Genugthuung Christi könnten aufgehoben werden. Thomas Aqu. (vergl. Summa P. II, 1. qu. 81. art. 1; qu. 82. art. 3; qu. 85. art. 3., u. a.) definirte das peccatum originale (oder „peccatum naturae“ l. c. qu. 81.) als eine fehlerhafte Beschaffenheit der Seele und ihrer Kräfte, entspringend aus dem defectus originalis iustitiae (l. c. qu. 82.; vergl. qu. 85. l. c.: „Per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires . . Haec autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis.., et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur“), unvermögend zum wahren Guten und böse Neigungen und Begierden erzeugend; mit 4 Hauptübeln („vulnera“): Mangel an richtiger Erkenntniß im höheren Verstande, Abneigung gegen das höchste

Luther dagegen, durch tiefes Studium des Apostels Paulus und der Augustinischen Schriften gebildet, und durch unumstößliche eigene innere Lebenserfahrungen von der gänzlichen Untüchtigkeit der gegenwärtigen menschlichen Natur zur wahren Heiligung und die gründliche Anschauung der verderblichen Folgen alles Pelagianismus zum kräftigsten Widerspruche gegen denselben angeregt, bekannte sich in seinem Glauben von der Erbsünde zum streng Augustinischen System in aller möglichen Bestimmtheit und Zuversicht, und sprach sich demgemäß schon in seinen frühsten Briefen und in einigen Thesen der Heidelberger Disputation von 1518 [14]), sowie 1525 in seinem Streit mit dem oberflächlich pelagianisirenden Erasmus [15]), aufs unzweideutigste aus. In demselben Sinne erklären sich dann auch sämmtliche lutherische Bekenntnißschriften. Schon die Augsb. Conf. Art. 2. von der Erbsünde bekennt rückhaltslos als evangelische Lehre: „daß nach Adams Fall alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren worden, das ist, daß sie alle von Mutterleibe an voller böser Lust und Neigung sind, und keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können; daß auch dieselbige angeborne Seuche und Erbsünde wahrhaftiglich Sünde sei, und verdamme alle die unterm ewigen Gotteszorn, so nicht durch die Taufe und H. Geist wiederum neu geboren werden,“

Gute im höheren Willen, großer Schwäche im niederen Verstande, und heftigem Verlangen nach sinnlicher Lust im niederen Willen.

14) Thesen, wie „Opera hominum, ut semper sunt speciosa bonaque videantur, probabile tamen est ea esse peccata mortalia,“ „Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter,“ ꝛc.

15) „Sine“ — sagt er schon in der ersten Streitschrift de servo arbitrio im würdevollsten und zuversichtlichsten, aber zugleich auch schärfsten Ernste gegen das immer an der Schaale nagende und nie den Gegenstand völlig durchdringende pelagianische Verstandesraisonnement seines Widerparts — „sine nos esse assertores et assertionibus studere et delectari, tu Scepticis tuis et Academicis fave, donec te Christus quoque vocaverit. Spiritus S. non est Scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores,“ und am Schlusse: „Ego vero hoc libro non contuli, sed asserui et assero, ac penes nullum volo esse iudicium, sed omnibus suadeo, ut praestent obsequium.“

und verwirft demnächst ausdrücklich „die Pelagianer und andere, so die Erbsünde nicht für Sünde haben, damit sie die Natur fromm machen durch natürliche Kräfte, zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi" [16]). So war denn hiemit im scharfen Gegensatze gegen den scholastischen Pelagianismus und Semipelagianismus (wie aber auch gegen Zwingli, §. 36.) die Erbsünde nicht bloß als eine Schwäche und als ein Defectus, sondern als eine positive Neigung zum Bösen und im strengen Sinne als eine verdammungswürdige Sünde bestimmt worden, was in der Folge in ausführlichen Erläuterungen die Apologie der A. C. (art. I. de peccato originali) bestätigte [17]), und später die Concordienformel [18]) art. I. de pec-

16) Im lat. Exemplar: „Docent, quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato, h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per Baptismum et Sp. S. Damnant Pelagianos, et alios, qui vitium originis negant esse peccatum, et ut extenuent gloriam meriti et beneficiorum Christi disputant hominem propriis viribus rationis coram Deo iustificari posse."

17) „Voluimus significare, quod peccatum originis hos quoque morbos contineat, ignorationem Dei, contemtum Dei, vacare metu Dei et fiducia erga Deum, non posse diligere Deum. Haec sunt praecipua vitia naturae humanae, pugnantia proprie cum prima tabula decalogi" (p. 53). „Nos recte expressimus utrumque in descriptione peccati originalis, videlicet defectus illos, non posse Deo credere, non posse Deum timere ac diligere, item habere concupiscentiam, quae carnalia quaerit contra verbum Dei, hoc est quaerit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et iustitiam carnalem et confidit his bonis contemnens Deum" (p. 55); u. a. Stellen.

18) Auch die Schmalk. Artikel Th. III. Art. 1. von der Sünde (p. 317) hatten über die Erbsünde sich in voller Uebereinstimmung mit den früheren Symbolen erklärt. „Solche Erbsünde ist so gar eine tiefe böse Verderbung der Natur, daß sie keine Vernunft nicht kennt, sondern muß aus der Schrift Offenbarung gegläubet werden (Ps. 51. Röm. 5. Exod. 33. Genes. 3.). Darum sind das eitel Irrthum und Blindheit wider diesen Artikel, das die Schultheologen gelehret haben; nehmlich: daß nach dem Erbfall Adä des Menschen natürliche Kräfte sind ganz und unverderbt blieben, und der Mensch habe von Natur eine rechte Vernunft und guten Willen, wie die Philosophi solches lehren; item, daß der Mensch habe einen freien Willen, Gutes zu thun und Böses zu lassen" rc.

cato originis (Epit. p. 572 sqq.; Sol. decl. p. 639 sqq.) noch gründlicher erörterte. Nach diesen Erörterungen ist das peccatum originis (p. 574) nicht eine „levis," sondern „tam profunda humanae naturae corruptio, quae nihil sanum, nihil incorruptum in corpore et anima hominis, atque adeo in interioribus et exterioribus viribus eius reliquit;" es ist (p. 640) — und zwar als eine wirkliche „culpa seu reatus, quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud Deum et natura filii irae simus" — theils („non tantummodo") „per omnia totalis carentia, defectus seu privatio concreatae in paradiso iustitiae originalis seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate et iustitia creatus fuerat," verbunden („simul etiam") mit „impotentia et ineptitudo, ἀδυναμία et stupiditas, qua homo ad omnia divina seu spiritualia sit prorsus ineptus;" theils („sed etiam") „loco imaginis Dei amissae in homine, intima, pessima, profundissima, (instar cuiusdam abyssi) inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum, in mente, intellectu, corde et voluntate"[19]), und geradehin eine Feindschaft gegen Gott[20]).

---

19) „Itaque — heißt es unmittelbar darauf weiter — iam post lapsum homo haereditario a parentibus accepit congenitam pravam vim, internam immunditiem cordis, pravas concupiscentias et pravas inclinationes."

20) „ita — wie es unmittelbar nach den Anm. 19. angeführten Worten weiter heißt —, ut omnes natura talia corda, tales sensus et cogitationes ab Adamo haereditaria et naturali propagatione consequamur, quae secundum summas suas vires et iuxta lumen rationis naturaliter e diametro cum Deo et summis ipsius mandatis pugnent atque inimicitia sint adversus Deum, praesertim quantum ad res divinas et spirituales attinet." — Bei all diesem übrigens, und obgleich sie mit aller Entschiedenheit bekennt (p. 577): „Intime inhaeret (pecc. orig.) infixum ipsi naturae, substantiae et essentiae hominis," (nach dem p. 643 citirten Kirchenliede „Durch Adams Fall ist ganz verderbt Menschlich Natur und Wesen;" als — nach Luther, Kirchenpost. Lpz. A. XIII, 246 — „die Natursünde oder Personsünde, die nicht gethan wird, sondern sie ist, sie lebet und thut alle Sünde, und ist die wesentliche Sünde"), hält die Concordienformel sich doch durchaus fern von dem Irrthum des Flacius, welcher im Eifer des Streits behauptet hatte, die Erbsünde als eine totalis corruptio naturae

Das *Concilium Tridentinum* mußte also natürlich, zumal da auch die meisten reformirten Bekenntnisse den lutherischen nur beistimmten [21]), auch diesen Gegenstand behandeln, und man ver-

---

hum, sei die Substanz des Menschen selbst. Sie erklärt sich hierüber in der Epitome p. 573 kurz so: „Tanta illa naturae [substantiae, essentiae — p. 572] et peccati originalis differentia, quanta est inter opus Dei et inter opus diaboli," und dann in der Sol. decl. p. 645 ausführlicher dahin: „Etsi peccatum originale totam hominis naturam ut spirituale quoddam venenum et horribilis lepra (quemadmodum D. Lutherus loquitur) infecit et corrupit, ita quidem, ut iam in nostra natura corrupta ad oculum non monstrari possint distincte haec duo, ipsa natura sola, et originale peccatum solum: tamen non unum idem est corrupta natura seu substantia corrupti hominis, corpus et anima, aut homo ipse a Deo creatus, in quo originale peccatum habitat, (cuius ratione natura, substantia, totus denique homo corruptus est), et *ipsum* originale peccatum, quod in hominis natura aut essentia habitat eamque corrumpit; quemadmodum etiam in lepra corporali ipsum corpus leprosum et lepra ipsa in corpore non sunt unum et idem, si proprie et distincte ea de re disserere velimus. Discrimen igitur retinendum est inter naturam nostram, qualis a Deo creata est hodieque conservatur, in qua peccatum originale habitat, et inter ipsum peccatum originis, quod in natura habitat. Haec enim duo secundum s. scripturae regulam distincte considerari, doceri et credi debent et possunt." (Demgemäß wird dann auch die Lehre, „originale peccatum proprie, et quidem nullo posito discrimine, esse *ipsam* hominis corrupti substantiam, naturam et essentiam," von der Form. Conc., namentlich Epit. p. 576, „ut Manichaeorum error" „verworfen und verdammt."

21) Während — Zwingli's hier zu geschweigen — die von der deutschen reformirten Kirche recipirte Conf. Aug. variata entschieden synergistisch, also semipelagianisch, sich äußert, gebrauchen die meisten übrigen reformirten Bekenntnißschriften von der Erbsünde Ausdrücke, die den lutherischen sehr nahe kommen, (nur im einzelnen minder Bedeutenden, vielleicht eben so sehr unter aposterioristisch Zwinglischen Einflüssen, als einem aprioristisch rationalisirenden Charakter gemäß, zwischen kathol. und luth. Ausdrucksweise schwankend; — vergl. Möhler's Symbolik §. 8.), zum Theil gerade dieselben. Vergl. Conf. Helv. II. c. 8. 9. („Peccatum intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem ex primis illis nostris parentibus in nos omnes derivatam vel propagatam, qua concupiscentiis pravis immersi et a bono aversi, ad omne vero malum propensi, pleni omni nequitia, diffidentia, contemtu et odio Dei, nihil boni ex nobis ipsis facere, imo ne cogitare quidem possumus ... Non sublatus est quidem homini intellectus, non erepta

einte sich, seiner Schwierigkeit ungeachtet bei dem Streit der Par-

ei voluntas, et prorsus in lapidem vel truncum est commutatus. Ceterum illa ita sunt immutata et imminuta in homine, ut non possint amplius quod potuerunt ante lapsum. Intellectus enim obscuratus est, voluntas vero ex libero facta est voluntas serva. Nam servit peccato, non nolens sed volens"); Conf. Gall. art. 9. 11. („Credimus, hominem.. seipsum a Deo omnis iustitiae et bonorum omnium fonte abalienasse, adeo ut ipsius natura sit prorsus corrupta, et spiritus excoecatus ac corde depravatus omnem illam integritatem sine ulla prorsus exceptione amiserit. Etsi enim nonnullam habet boni et mali discretionem, affirmamus tamen, quidquid habet lucis, mox fieri tenebras, cum de quaerendo Deo agitur.. Item, quamvis voluntate sit praeditus,.. tamen, cum ea sit penitus sub peccato captiva, nullam prorsus habet ad bonum appetendum libertatem" cet. Art. 11.: „Credimus, hoc vitium esse vere peccatum, quod omnes et singulos homines, ne parvulis quidem exceptis adhuc in utero matrum delitescentibus, aeternae mortis reos coram Deo peragat."); Art. Angl. 9. („Peccatum originis... est vitium et depravatio naturae cuiuslibet hominis ex Adamo naturaliter propagati, qua fit, ut ab originali iustitia quam longissime distet, ad malum sua natura propendeat, et caro semper adversus spiritum concupiscat, unde in unoquoque nascentium iram Dei atque damnationem meretur"); Conf. Scot. 3. („Adami transgressione, quae vulgo dicitur originale peccatum, prorsus deformata est illa Dei in homine imago ipseque et eius posteri natura facti sunt inimici Dei, mancipia satanae et servi peccati" cet.); Conf. Belg. art. 15. („Peccatum originis est totius naturae corruptio et vitium haereditarium, quo et ipsi infantes in matris suae utero polluti sunt, quodque veluti radix omne peccatorum genus in homine producit ideoque ita foedum et exsecrabile est coram Deo, ut ad generis hum. condemnationem sufficiat"); Canon. Dordr. cap. 3. art. 1. („Libera sua voluntate a Deo desciscens [homo] eximiis istis donis [iustitiae cet.] se ipsum orbavit, atque e contrario eorum loco coecitatem, horribiles tenebras, vanitatem ac perversitatem iudicii in mente, malitiam, rebellionem ac duritiem in voluntate et corde, impuritatem denique in omnibus affectibus contraxit"); Heidelb. Katechismus Fr. 7. 8. („Woher kommt denn solche verderbte Art der Menschen? Aus dem Fall und Ungehorsam unserer ersten Eltern.., da unsere Natur also vergiftet worden, daß wir alle in Sünden empfangen und geboren werden. Sind wir aber dermaßen verderbt, daß wir ganz und gar untüchtig sind zu einigem Guten, und geneigt zu allem Bösen? Ja" 2c.); Form. Cons. helv. 10 sqq. („Duplici nomine post peccatum homo natura indeque ab ortu suo, antequam ullum actuale peccatum in se admittat,

theien innerhalb der katholischen Kirche darüber[22]) in der 5. Session im 1. Decret (de peccato originali) zu folgenden Bestimmungen[23]):

1. Die ersten Menschen verloren durch Uebertretung des göttlichen Gebots sogleich die Heiligkeit und Gerechtigkeit, die ihnen ertheilt war, und zogen sich durch den Ungehorsam den Zorn und Unwillen Gottes und so den Tod, den ihnen Gott gedrohet hatte, und mit dem Tode die Gefangenschaft unter die Gewalt des Teufels zu. Durch die Sünde wurde Adam nach seinem ganzen leiblichen und geistigen Wesen in deterius commutatus[24]).

2. Die Sünde Adams schadete nicht bloß ihm, sondern auch seinen Nachkommen; die von Gott empfangene Heiligkeit und Gerechtigkeit verlor er nicht bloß für sich selbst, sondern auch für uns; er brachte den Tod und die Sünde über das ganze Geschlecht[25]).

---

irae et maledictioni div. obnoxius est, primum quidem ob παράπτωμα et inobedientiam, quam in Adami lumbis commisit, deinde ob consequentem in ipso conceptu haereditariam corruptionem insitam").

22) Vornehmlich divergirten die strengeren Thomisten und Dominicaner einer=, und die laxeren Scotisten und Franciscaner (demnächst auch Jesuiten) andererseits. Die Lehre der evangel. Kirche sollte und mußte nun vom Concil verdammt, und dabei durfte doch weder die Auctorität des Augustinus verletzt, noch eine mächtige kirchliche Parthei beleidigt werden.

23) Das ganze Decret über die Erbsünde wird eingeleitet durch folgende Worte, welche bezeugen, wie wichtig der katholischen Kirche ihre Lehrbestimmung auch in diesem Punkte ist: „Ut fides nostra catholica, sine qua impossibile est placere Deo, purgatis erroribus, in sua sinceritate integra et illibata permaneat, et ne populus christianus omni vento doctrinae circumferatur; cum serpens ille antiquus, humani generis perpetuus hostis, inter plurima mala, quibus ecclesia Dei his nostris temporibus perturbatur, etiam de peccato originali eiusque remedio non solum nova, sed vetera etiam dissidia excitaverit: sacrosancta .. Trid. synodus .. iam ad revocandos errantes et nutantes confirmandos accedere volens, sacrar. scripturarum et sanctorum patrum ac probatissimorum Conciliorum testimonia et ipsius ecclesiae iudicium et consensum secuta, haec de ipso peccato originali statuit, fatetur ac declarat."

24) Diese erste Bestimmung ist vollständig, sammt dem Anathema über die Leugner, schon oben S. 210 Anm. 5. lateinisch mitgetheilt worden.

25) „Si quis Adae praevaricationem sibi soli, et non eius propagini, asserit nocuisse; et acceptam a Deo sanctitatem et iusti-

3. Diese Sünde Adams in ihrer Einheit, die nicht durch Nachahmung, sondern durch Fortpflanzung in jeden Menschen übergeht, befindet sich wiederum in jedem einzelnen Menschen besonders, und kann weder durch die Kräfte der menschlichen Natur, noch durch ein anderes Mittel aufgehoben werden, außer durch das Verdienst Christi, welches im Sacrament der Taufe (Erwachsenen, wie Kindern) mitgetheilt wird[26]).

4. Deswegen werden auch die kleinen Kinder getauft, und zwar auf Vergebung der Sünde im eigentlichen Sinne[27]).

5. Durch die in der Taufe ertheilte Gnade Christi wird die Schuld der Erbsünde erlassen und alles das aufgehoben, was den eigentlichen Charakter der Sünde hat; in dem Wiedergebornen ist nichts Gott Mißfälliges, er ist rein, schuldlos, unbefleckt. Freilich die Concupiscenz bleibt auch nach der Taufe, aber nicht als

---

tiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam, eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae: anathema sit, cum contradicat apostolo (Rom. 5, 12.)."

26) „Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non inimitatione, transfusum omnibus inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri I. Chr., qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio; aut negat ipsum Chr. I. meritum per baptismi sacramentum in forma ecclesiae rite collatum tam adultis quam parvulis applicari: anathema sit (Actt. 4, 12; Ioh. 1, 29; Gal. 3, 27)."

27) „Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti; aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adamo trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari.., unde fit consequens, ut in eis forma baptismatis in remissionem peccatorum non vera, sed falsa intelligatur: anathema sit; quoniam non aliter intelligendum est Rom. 5, 12, nisi quemadmodum ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. Propter hanc enim regulam fidei ex traditione apostolorum etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt (Ioh. 3, 5)."

etwas selbst Sündhaftes, sondern unter Einwirkung der Gnade Jesu Christi vielmehr als Veranlassung zur Tugendübung [28]).

Außerdem wird noch in der 6. Session Decr. de iustificatione im ersten Capitel über das liberum arbitrium gesagt, es sei seit Adams Fall zwar nicht vernichtet, aber doch geschwächt und aus seiner wahren Richtung gekommen [29]); und in derselben Session de iustif. im 5. Canon: „Wenn jemand sagt, daß der freie Wille nach der Sünde Adams vernichtet sei, oder bloß dem Namen nach existire, ja ein bloßes Wort ohne Realität sei rc., der soll verdammt seyn [30]);" und endlich Can. 7: „Wenn jemand sagt, alle Werke vor der Rechtfertigung, wie sie vollbracht seyn

28) „Si quis per I. Chr. Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi, aut non imputari: anathema sit. In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem, qui non secundum carnem ambulant, .. innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi .. Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed utiliter per Chr. I. gratiam repugnantibus, non valet; quin imo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, s. Synodus declarat ecclesiam cath. nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit."

29) „Primum declarat s. Synodus, ad iustificationis doctrinam probe et sincere intelligendam, oportere ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod, cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti immundi et, ut apostolus inquit, natura filii irae, .. usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Iudaei quidem per ipsam etiam litteram legis Mos. inde liberari aut surgere possent: tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum."

30) „Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et exstinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in ecclesiam: anathema sit."

mögen, seien eigentlich Sünden, und je mehr jemand strebe, sich für die Gnade vorzubereiten, desto schwerer sündige er, der sei auch verdammt"[31]).

Fassen wir aus allen diesen Bestimmungen nun genauer das Wesentliche der katholischen Lehre zusammen, wie das Concilium Tridentinum, und zwar besonnen und gemäßigt genug, sie ausspricht, so ergiebt es sich zunächst, daß sie allerdings in nicht wenigen Punkten entschieden antipelagianisch und schriftgemäß, und daher in Uebereinstimmung mit der lutherischen Kirche, sich erklärt. Daß die erste Sünde der Stammeltern dem ganzen Geschlechte geschadet, daß sie durch Fortpflanzung, also nicht bloß moralisch durch Nachahmung des Beispiels, sondern selbst physisch über das Menschengeschlecht sich ausgebreitet habe, daß ihre Folgen selbst wieder Sünde und Schuld, und daß mit der Erbsünde auch gewisse physische Erbübel, namentlich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Todes, verbunden gewesen seien: dies Alles war rein biblische Wahrheit. In anderen Punkten dagegen nähert sich freilich das katholische System entschieden genug dem Pelagianismus, wiewohl es diese Annäherung möglichst zu verbergen sucht, und eben darum auch nicht einmal einen bestimmten Begriff von Sünde und Erbsünde aufstellt. Ueberhaupt nun concentrirt sich das Eigenthümliche der katholischen Lehre von der Erbsünde im Gegensatz gegen das biblisch lutherische Dogma in folgenden drei Sätzen:

1. Die Erbsünde beruht darauf, daß der erste Mensch durch seinen Ungehorsam die von Gott übernatürlich empfangene Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht bloß für sich, sondern auch für uns verloren hat, und daß sich dieser Verlust auf alle seine Nachkommen erstreckt; und hienach ist also die Erbsünde — was denn freilich ihre und aller Sünde Sündlichkeit und Schuld wesentlich verringert und den Ernst des göttlichen Gesetzes dawider als übertrieben denken läßt — wesentlich nur etwas Negatives, ein Defectus iustitiae orig., ein fortdauernder Mangel der übernatürlichen Gnadengaben des Urstan-

31) „Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: anathema sit."

des [32]), nicht, wie nach dem lutherischen Dogma [33]), eine positive Corruption.

2. Die sinnliche Lust und die daraus entspringende Neigung zur Sünde, concupiscentia, gehört nicht wesentlich zur Erbsünde, und kann (wenn sie gleich — so künstlich! — ex peccato est et ad peccatum inclinat) im eigentlichen Sinne nicht Sünde genannt werden. Sie ist vielmehr, in ihrem Ursprunge rein natürlich und unwillkührlich, etwas Indifferentes, was eben so gut als zum Bösen reizen, auch zur höheren Tugend Veranlassung geben kann. Durch die Taufe wird ja alles das aufgehoben, was an der Erbsünde den Charakter der Sünde und der Schuld trägt, und doch bleibt der Erfahrung gemäß die Concupiscentia auch in dem Getauften, als Veranlassung nehmlich zur Tugendübung, nicht als etwas an ihm Gott Mißfälliges, denn er ist rein und schuldlos [34]). Diese Indifferenz der Concupiscentia giebt dagegen die lutherische Kirche mit ihrem tieferen Ernst wider die Sünde, und zwar nicht in ihrem Werk nur, sondern in ihrem Wesen, nicht bloß in vollendeter Erscheinung und Frucht, sondern schon in Keim und Wurzel, nicht zu. Zwar hat auch nach lutherischer Lehre nach der Taufe der sinnliche Hang ꝛc. des Menschen nicht mehr denselben Charakter, wie zuvor, sondern das, was darin von Schuld ist, wird durch die Gnade der Taufe aufgehoben; ungeachtet der Vergebung ihrer Schuld aber bleibt doch auch in dem Getauften die Concupiscentia — nur freilich von der luth.

32) Vergl. zu den oben angeführten symbolisch katholischen Stellen auch einige Bellarminische. Bellarmin erklärt Amiss. grat. 3, 1: „Poena, quae proprie primo peccato quasi e regione respondet, iactura fuit originalis iustitiae et supernaturalium donorum;“ de gratia primi hom. 1.: „Docent, per Adae peccatum totum hominem vere deteriorem esse factum, et tamen nec liberum arbitrium, neque alia naturalia dona, sed solum supernaturalia perdidisse;“ ib. c. 2: „Homo nunc nascitur pronus ad malum, infirmus, ignorans;“ und c. 5.: „Quare non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu eiusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura (si culpam originalem detrahas), neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicuius doni carentia, neque ex alicuius malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit.“

33) Vergl. die oben angeführten Symbolstellen.

34) S. die Stelle aus d. Conc. Trid., ob. Anm. 28.

K. nicht etwa als schlechthin Sinnlichkeit aufgefaßt — etwas Sündhaftes und Verwerfliches, ja eben selbst Sündenwurzel [35]).

---

35) S. Augsb. Conf. Art. 2. (oben S. 217); ferner Apol. A. C. art. 1. p. 56 sq.: „Semper ita scripsit (Lutherus), quod baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale, ut isti vocant, peccati maneat, videlicet concupiscentia.. (vergl. Form.Conc. art. 1. Epit. p. 575: „Et sane affirmamus, quod hanc naturae corruptionem ab *ipsa* natura nemo, nisi solus Deus, separare queat, id quod per mortem in beata illa resurrectione plene fiet. Ibi enim ea ipsa natura nostra, quam nunc circumferimus, absque peccato originis et ab eodem omnino separata et remota resurget" cet.). At disputant, concupiscentiam poenam esse, non peccatum. Lutherus defendit peccatum esse. Supradictum est, Augustinum definire peccatum originis, quod sit concupiscentia. Expostulent cum Augustino, si quid habet incommodi haec sententia. Praeterea Paulus ait: Concupiscentiam nesciebam esse peccatum, nisi lex diceret, non concupisces. Item: Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me legi peccati, quae est in membris meis. Haec testimonia nulla cavillatione everti possunt. Clare enim appellant concupiscentiam peccatum, quod tamen his, qui sunt in Christo, non imputatur, etsi res sit natura digna morte, ubi non condonatur.. Quodsi contendent adversarii, fomitem esse ἀδιάφορον, reclamabunt non solum multae sententiae scripturae, sed plane tota ecclesia. Quis enim unquam ausus est dicere, haec esse ἀδιάφορα.. dubitare de ira Dei, de gratia Dei, de verbo Dei, irasci iudiciis Dei, indignari, quod Deus non eripit statim ex afflictionibus" cet. Vergl. Form. Conc. art. 1. Epit. p. 575: „Reiicimus et damnamus dogma illud, quo asseritur, concupiscentias pravas non esse peccatum, sed concreatas naturae conditiones et proprietates quasdam essentiales." — Im Wesentlichsten stimmen hier auch die meisten reformirten Symbole bei. Vergl. Conf. Gall. art. 11. („Affirmamus, hoc vitium etiam post bapt. esse vere peccatum, quod ad culpam attinet, quamvis qui filii Dei sunt, minime iccirco condemnentur, quoniam videlicet Deus illud ipsis non imputat"); Conf. Belg. art. 15. („Nec per bapt. penitus exstinguitur aut radicitus evellitur.., quamvis Dei filiis in condemnationem id non imputetur" cet.); Art. Angl. 9. („Manet etiam in renatis haec naturae depravatio, qua fit, ut affectus carnis legi Dei non subiiciatur; et quanquam renatis et credentibus nulla propter Chr. est condemnatio, peccati tamen in sese rationem habere concupiscentiam fatetur apostolus"); Declar. Thorun. 2, 3. 7. („Concupiscentia proinde vere et proprie peccatum dicitur, non tantum, quatenus est causa peccati, sed etiam quatenus ipsa cum legi Dei tum spiritui gratiae repugnat").

3. Trotz deß von Adam fortgepflanzten Erbübels bleibt dem Menschen Freiheit des Willens zur Wahl zwischen Gut und Böse; denn der Fall raubte bloß die übernatürlichen Gaben, die natürlichen aber, an deren Spitze Vernunft und Freiheit stehen, sind zwar geschwächt, aber nicht verloren [36]). Hiegegen erkannte die lutherische Kirche mit Klarheit, daß, wenn der Mensch die Richtung seiner Freiheit aufs Gute verloren hatte, nur die Richtung der Freiheit aufs Nicht-Gute [37]) blieb, und also auch der Begriff einer wahren Freiheit verloren war [38]). Auch sie nimmt übrigens nicht

---

36) S. die angef. Symbolstellen, besonders Anm. 29.

37) „Viribus suis coram Deo nihil aliud nisi peccare posse“ F. C. art. 1. Sol. decl. p. 643.

38) Vergl. Augsb. Conf. Art. 18. („Vom freien Willen wird gelehrt, daß der Mensch etlichermaßen einen freien Willen hat, äußerlich ehrbar zu leben und zu wählen unter denen Dingen, so die Vernunft begreift [„aliquam libertatem ad efficiendam civilem iustitiam et deligendas res rationi subiectas“]; aber ohne Gnade, Hülfe und Wirkung des H. Geistes vermag der Mensch nicht Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu fürchten, oder zu glauben, oder die angeborne böse Lust aus dem Herzen zu werfen [„non habet vim sine Spiritu S. efficiendae iustitiae Dei seu iustitiae spiritualis“]; sondern solches geschieht durch den H. Geist, welcher durch Gottes Wort gegeben wird; 1 Cor. 2, 14“); Apol. A. C. art. 2. p. 64; Form. Conc. Sol. decl. art. 1. p. 640 (die oben Anm. 20. angef. Stelle, und unmittelbar danach: „In aliis enim externis et huius mundi rebus, quae rationi subiectae sunt, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et facultatum“); besonders art. 2. de libero arbitrio, namentlich p. 657 („Etsi humana ratio .. obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet: tamen adeo ignorans, coeca et perversa est ratio illa“ cet.). 661 („Sacrae literae hominis non renati cor duro lapidi, qui ad tactum non cedat, sed resistat, idem rudi trunco, interdum etiam ferae indomitae comparant, non quod homo post lapsum non amplius sit rationalis creatura“ cet.); auch art. 4. p. 700 („Etsi opera illa, quae ad conservandam externam disciplinam faciunt, qualia etiam ab infidelibus fiunt.., suam coram mundo dignitatem et laudem habent et temporalibus quibusdam praemiis in hoc mundo a Deo ornantur, attamen, cum non ex vera fide proficiscantur, revera coram Deo sunt peccata, h. e. peccatis contaminata et a Deo pro peccatis et immunditia reputantur propter naturae hum. corruptionem et quia persona cum Deo non est reconciliata. Mala enim arbor non potest bonos fructus ferre“). —

einen eigentlichen Verlust der natürlichen Gaben an, eben so wenig als eine bloße Schwächung[39]), vielmehr — dem sprechenden Zeugnisse der Herzenserfahrung und Menschengeschichte, wie des göttlichen Wortes gemäß — eine gänzliche Corruption derselben in allen ihren Theilen und bis auf den tiefsten Grund[40]).

Anmerkung. Ein Nebendifferenzpunkt zwischen der katholischen und lutherischen (nebst der reformirten) Kirche in der Lehre von der Erbsünde betrifft noch die Jungfrau Maria. Die sündlose Empfängniß der Jungfrau Maria, nehmlich daß dieselbe sündlos empfangen worden sei, war zuerst um 1140 von einigen Canonikern zu Lyon behauptet und seitdem, zuerst dort, dann auch anderwärts, durch ein besonderes Fest verherrlicht worden. Dagegen ward diese Lehre durch den h. Bernhard (ep. 174. ad Canonicos Lugd. §. 5 sqq.), Albertus Magnus (in Sent. III, 3.), Bonaventura (in Sent. III, 3), Thomas Aquinas (Summ. P. III. qu. 27. art. 2.) u. A. bestritten, und seit ihrer Vertheidigung durch Duns Scotus (in Sent. III, 3.) ein Streitpunkt zwischen Thomisten und Scotisten, Dominicanern und Fran-

---

Auch die meisten reformirten Symbole stimmen, wenn auch in unkräftigerem Ausdruck, hinsichtlich der jetzigen menschlichen Unfreiheit zum Guten und Göttlichen (vergl. Conf. Helv. II. cap. 9: „Nullum est ad bonum homini arbitrium liberum nondum renato, vires nullae ad perficiendum bonum," wobei indeß wie lutherischerseits „terrenarum rerum intelligentia nonnulla" u. „in externis liberum arbitrium" vindicirt, aber auch, wie nicht lutherischerseits, — s. die Stelle oben Anm. 21. — die Angemessenheit eines Vergleichs mit lapis u. truncus geleugnet wird; Conf. Gall. 9., u. a.), der natürlichen geistlichen Blindheit (vergl. Canon. Dordrac. 3, 4: „Residuum quidem est post lapsum in homine lumen aliquod naturae.., sed tantum abest, ut hoc nat. lumine ad salutarem Dei cognitionem pervenire .. possit, ut ne quidem eo in naturalibus ac civilib. recte utatur"), der Sündlichkeit ungläubiger Werke (Art. Angl. 13. „Opera, quae fiunt ante gratiam Chr.., cum ex fide Chr. non prodeant, minime Deo grata sunt.., imo, cum non sint facta, ut Deus illa fieri voluit.., peccati rationem habere non dubitamus") u. dergl. im Wesentlichen mit den lutherischen überein.

39) Die Meinung, „naturam ex lapsu humani generis valde quidem debilitatam atque corruptam esse, non tamen prorsus omnem bonitatem (quoad rer. div. et spirit.) amisisse" wird ausdrücklich von der Form. Conc. art. I. Sol. decl. p. 642 verworfen.

40) S. oben S. 218 ff. und die daselbst angef. Symbolstellen.

cisomern. Endlich erklärte sich jedoch, nach schon früheren günstigen Bestimmungen 1387 Seitens der Pariser Universität und demnächst 1389 Clemens des VII., 1439 das Concil zu Basel (Sess. 36. im J. 1439), und sodann, wiewohl schonend genug, 1477 und 1483 Papst Sixtus IV. für das Dogma von der unbefleckten Empfängniß Mariä und für das darauf bezügliche Fest (Extravag. commun. l. 3. tit. 12. c. 1. 2.), obgleich der Dominicaner-Widerspruch damit noch keinesweges verstummte. Demgemäß hielt nun auch das Concilium Tridentinum für nöthig, den Gegenstand zu berühren, und fügte in der 5. Session am Schlusse des Decrets über die Erbsünde Folgendes bei: „Doch erklärt die h. Synode, es sei nicht ihre Absicht, unter diesem Decrete die selige und unbefleckte Jungfrau Maria, die Mutter Gottes, mit zu begreifen, sondern es seien zu beobachten die Constitutionen Sixtus des IV. unter den darin angedrohten Strafen[41]." Indeß ist auch hiedurch das Dogma noch keinesweges zu vollkommen unbedingter Geltung gebracht worden[42]. — Natürlich ward dies ganze, nur zu übertriebener Verherrlichung der Maria erfundene, nicht einmal durch eine ältere Tradition legitimirte Dogma von der lutherischen Kirche (sammt der reformirten) auf keine Weise recipirt[43]. Man konnte nicht anders, als es mit dem Begriffe der Erbsünde unvereinbar finden, daß auch nur Ein natürlich gezeugter Mensch ohne dieselbe empfangen seyn sollte, und durfte also (was denn auch ausdrücklich ge-

---

41) „Declarat tamen haec ipsa sancta Synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam virginem Mariam, Dei genitricem; sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Xysti Papae IV. sub poenis in eis constitutionibus contentis, quas innovat."

42) Papst Clemens VII. gilt ja der römischen Curie für einen schismatischen, das Baseler Concil aber ist von derselben nicht bestätigt worden, und Sixtus IV., dessen Satzungen das Tridentinum erneuert, hatte das Dogma nur empfohlen und seine öffentliche Bestreitung verpönt. Bellarmin Amiss. grat. 4, 15 äußert demgemäß sich über dasselbe so: „non haberi apud catholicos pro re certa et explorata ac fide catholica tenenda, b. Virginem sine peccato fuisse conceptam," fügt jedoch hinzu, „hanc opinionem non esse ullo modo haereticam vel erroneam iudicandam," und dann, „non esse temerariam, sed piam admodum ac probabilem atque adeo contraria sententia longe probabiliorem."

43) „Sintemal nicht ein Buchstab davon stehet im Evangelio oder sonst in der Schrift," wie Luther schon in der Kirchenpostille erklärt (Lpz. X. XIV, 458), obgleich er zum Schluß der Predigt (S. 462) hinzusetzt: „Gedanken aber sind zollfrei, mag denken jedermann, was er will; aber doch daß er keinen Artikel des Glaubens daraus mache." — Ausdrücklich unter den Symbolen verwirft jenes Dogma die reformirte Declar. Thorun. 23, 4, indem sie die Maria unter das allgemeine Loos der Menschen hinsichtlich der Erbsünde subsumirt.

schieht Gr. Katech. Art. 2. p. 495 u. Form. Conc. art. 1. Epit. p. 574, sowie Sol. decl. p. 648; vergl. auch Art. Angl. 15.; Conf. Belg. 18.; Declar. Thorun. 23, 4) allein Christum selbst von aller Kategorie der Erbsünde und ihrer Befleckung ausnehmen.

§. 39.

Griechische Kirche.

Die orientalische Kirche unterschied sich seit alten Zeiten von der occidentalischen unter Anderem dadurch, daß in jener der occidentalische Augustinismus eigentlich nie rechten Eingang gefunden hatte, sondern ein Pelagianismus, obwohl auf der ökumenischen Synode zu Ephesus 431 verdammt, immer die vorherrschende Denkart gewesen war. Da indeß auch im Abendlande durch die Scholastiker der Semipelagianismus herrschend geworden war, und sodann auch auf die Bestimmungen des Tridentiner Concils einen bedeutenden, ja, zum Theil wenigstens, überwiegenden Einfluß gewann, so mußte sich doch in der Lehre vom Menschen zwischen der griechischen und der neueren römisch-katholischen Lehre, im Gegensatze gegen den strengen Augustinismus der Protestanten, eine Uebereinstimmung bilden; ja griechischer Mangel an Präcision könnte selbst die symbolische griechische Lehre der protestantischen theilweise (in Betreff des Urstandes namentlich) noch näher stehend erscheinen lassen, als die römisch katholische. Dem ersten Menschen in seinem Urstande schreibt das griechische Hauptsymbol nicht bloß Freiheit von Sünde und Unschuld (*ἀκακία καὶ ἀθωότης*), sondern auch Vollkommenheit des Willens und der Erkenntniß und angeborne Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη ἔμφυτος*) zu[44]. Der Wille war der Vernunft unterworfen, aber frei, und mit Wahlfähigkeit zum

44) Conf. orthod. pag. 50 sq.: *Ἡ κατάστασις τῆς ἀκακίας καὶ ἀθωότητος εἶναι ἡ ἄγνοια καὶ ἡ ἀπειρία τοῦ κακοῦ, ἤγουν ὅταν δὲν γνωρίζῃ οὔτε ἐδοκίμασε καθόλου τὸ κακὸν, ἢ διὰ τὴν ἡλικίαν του ἢ δι' ἄλλαις αἰτίαις. Καὶ κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον ἦτον εἰς τὸν Ἀδὰμ ἡ ἀθωότης καὶ ἡ ἀκακία, πρὶν ἁμάρτῃ, κατὰ πᾶσαν τελειότητα καὶ δικαιοσύνην ἔμφυτον, τόσον ἀπὸ τὸ μέρος τῆς διανοίας, ὅσον καὶ ἀπὸ τὸ μέρος τῆς θελήσεως, εἰς τὴν διάνοιαν περικλείεται πᾶσα ἐπιστήμη· καὶ εἰς τὴν θέλησιν πᾶσα χρηστότης καὶ καλοσύνη. ... Περὶ δὲ τῆς θελήσεως αὕτη πάντοτε ὑποτάσσετο εἰς τὸν λόγον· καλὰ καὶ πάντοτε νὰ ἦτον ἐλεύθερα, καὶ ἦτον ἐξουσία εἰς τὸν ἄνθρωπον νὰ ἁμάρτῃ ἢ νὰ μὴν ἁμάρτῃ.* — Uebrigens deutet auch griechischerseits auf eine Unterscheidung natürlicher und übernatürlicher

Guten und Bösen ausgestattet. Die erste Sünde der Stammeltern (*τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα*) hatte nachtheilige Folgen für sie und ihre Nachkommen. Der Mensch wurde dadurch sterblich, verlor die ursprüngliche Vollkommenheit der Erkenntniß und des Willens, trat aus dem Stande der Unschuld, und empfing eine Neigung mehr zum Bösen, als zum Guten[45]), wiewohl seine Freiheit (*αὐτεξούσιον*) dadurch nicht aufgehoben wurde[46]). Durch die Taufe wird nach der griechischen Kirchenlehre die Erbsünde, insofern sie den Charakter der Schuld oder eigentlichen Sünde hat[47]), aufgehoben und entfernt[48]); dies Sacrament stellt den Menschen in den Stand der Unschuld, wie er vor dem Sündenfall war, wieder her, und die Erbsünde wirkt in dem Getauften nicht mehr. So bestimmt, wie die katholische, unterscheidet die griechische Kirche allerdings nicht zwischen dem Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit nach dem Falle und der bleibenden Concupiscentia, kommt doch aber auch in dieser Lehre, wie aus dem eben Bemerkten hervorgeht, im seichten Wesentlichen mit dem Katholicismus überein im Gegensatz gegen die Lehre der Protestanten.

Bestandtheile im ersten Menschen Metrophanes Kritop. hin Conf. c. 3. p. 51: *Οἱ πρωτόπλαστοι . . πάντα τὰ θεῖα καὶ πνευματικὰ δῶρα ἀπωλέσαντες ἔμειναν τοίτων ἔρημοι, μηδενὸς τούτοις ἐναπολειφθέντος πλὴν τοῦ φυσικοῦ φωτός;* auf die Unterscheidung aber von *εἰκὼν* und *ὁμοίωσις θεοῦ* der Patr. Jeremias Actt. Würt. p. 366, insofern er ersteres als etwas dem Menschen von Natur Zukommendes, letzteres als das Resultat seiner sittlichen Bestrebungen betrachtet. Noch bestimmter hatte schon viel früher der alte Johannes Damascenus (de fide orthod. l. II. c. 12.) — wesentlich in lateinischer (kathol.) Weise — zwischen beidem unterschieden.

45) Conf. orthod. p. 52: *Ὡ ἂν ἔσφαλε μὲ τὴν παράβασιν, παρευθὺς εἰς τὸν ἴδιον τόπον τοῦ παραδείσου, πέρνωντας τὴν κατάστασιν τῆς ἁμαρτίας ἐγίνηκε θνητός . . Καὶ τότε παρευθὺς ἔχασε τὴν τελειότητα τοῦ λόγου καὶ τῆς γνώσεως· καὶ ἡ θέλησις ἔκλινε περισσότερον εἰς τὸ κακὸν, παρὰ εἰς τὸ καλόν· καὶ οὕτως ἡ κατάστασις τῆς ἀθωότητος καὶ ἀκακίας, ἔστωντας καὶ νὰ δοκιμάσῃ τὸ κακὸν, ἄλλαξεν εἰς κατάστασιν ἁμαρτίας.*

46) S. Conf. orthod. p. 58; vergl. auch Ierem. in Actt. Würtemberg. p. 367; Metroph. Critop. Conf. c. 4. p. 66; Dosithei Confess. c. 3. 14.

47) Darüber äußeren die griech. Symbole sich freilich nicht genau genug.

48) Confess. orthod. p. 282: *Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα μὲ οὐδεμίαν μετάνοιαν εἶναι δυνατὸν νὰ ἐξαλειφθῇ, μόνον μὲ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἀφανίζεται διὰ τῆς ἐν σαρκὶ οἰκονομίας τοῦ κυρ. I. X. καὶ τῆς ἐκχύσεως τοῦ τιμίου αἵματος αὐτοῦ, καὶ τοῦτο γίνεται μὲ τὸ μυστήριον τοῦ ἁγ. βαπτίσματος.*

§. 40.

Socinianismus und Arminianismus.

1. In einem bei weitem grelleren Gegensatze, als die katholische und griechische, ja im grellsten, zur rein biblischen Anthropologie steht der Socinianismus. Nach der socinianischen Lehre bestand das Ebenbild Gottes im ersten Menschen nicht in ursprünglicher Gerechtigkeit und leiblicher Unsterblichkeit, sondern in der Herrschaft über die Thiere und die Natur überhaupt, vermöge deren der Mensch Repräsentant Gottes auf Erden sei[49]). Diese Herrschaft setze allerdings geistige Ueberlegenheit voraus; das Wesentliche aber sei die Herrschaft an sich, denn auch Gott werde von uns vorzugsweise nur als Gott erkannt, insofern sein Wille für uns Gesetz sei. So betrachten die Socinianer das göttliche Ebenbild als etwas Unverlierbares (vergl. Anm. 49.). — Der erste Mensch sündigte darum nicht, weil ihm die Veranlassung dazu fehlte (vergl. das Folgende). Aus Erde gebildet, war er auch sogleich seiner Natur nach sterblich; trotz der Sterblichkeit aber hätte er doch durch Gehorsam gegen Gott, vermittelst einer besonderen übernatürlichen Wirkung desselben, vor dem Tode bewahrt bleiben können [50]). Daß jetzt alle Menschen nothwendig sterben, ist (nach Röm. 5, 12. — dies allerdings eine einzelne antipelagianische Auslegung —) eine Folge und Strafe der ersten Sünde[51]). Doch ist durch diese erste Sünde

---

49) Vergl. Soc. Praelectt. c. 3.: „Dei imago et similitudo .. ne in ipsa quidem mente ac ratione .. praecipue consistit, sed in dominatu rerum omnium, praesertim inferiorum .., ut satis patet ex loc. Genes. 1, 26.“ [und Ps. 8. — nach and. D.], und Cat. Rac. qu. 42.: „Sciendum est, imag. Dei non significare immortalitatem (quod hinc patet, quod scriptura eo tempore, quo homo aet. morti subiectus fuerat, agnoscat in hom. istam imag. Gen. 9, 6; Iac. 3, 9.), sed potestatem hom. et dominium in omnes res a Deo conditas supra terram“ cet. Auch Soc. de statu primi hom.

50) Cat. Racov. p. 18 (letzt. Rev.): „Ab initio homo mortalis creatus fuit i. e. talis, qui non solum natura sua mori potuerit, sed etiam, si naturae suae relinqueretur, non potuerit non mori, licet divino beneficio semper in vita conservari posset.“ Vergl. Socin. Praelectt. c. 1. und vorzüglich Responsio ad defens. F. Puccii in den Opp. II. p. 272 sqq.

51) Cat. Racov. p. 21: „Homo morti est obnoxius, quod primus homo apertum Dei mandatum, cui adiuncta fuit mortis com-

keinesweges eine Neigung zum Bösen und eine sittliche Verdorbenheit in dem Menschengeschlechte veranlaßt worden. Wie hätte wohl durch Eine Sünde eine reine moralische Natur sollen verderbt werden können? Auch in dem gegenwärtigen Zustande besitzt der Mensch volle Freiheit des Willens und alle die Anlagen und Kräfte, die ihm Gott ursprünglich anerschaffen hat. Die Neigung zum Bösen in der menschlichen Natur, von der es sich übrigens selbst fragt, ob sie wirklich in allen Menschen vorhanden, kommt von dem Mißbrauche des freien Willens, insofern der Mensch nicht der Vernunft, sondern dem niederen Begehrungsvermögen folgt, und von der Macht der schlechten Gewohnheit, die von Geschlecht auf Geschlecht sich fortpflanzt. Eine Imputation der Sünde Adams an seine Nachkommen, oder eine solche Fortwirkung derselben auf sie, die ihnen alle sittlichen Kräfte raubte, würde mit der Gerechtigkeit Gottes streiten. Es giebt also keine Erbsünde [52]).

2. Im Wesentlichsten kommen in anthropologischem Betracht mit den Socinianern die Arminianer überein. Sie gingen in

---

minatio, transgressus fuit. Unde porro factum est, ut universam suam posteritatem secum in eadem mortis iura traxerit, accedente tamen cuiusvis in adultioribus proprio delicto, cuius deinde vis per apertam Dei legem, quam homines transgressi fuerant, aucta est." Vergl. F. Socin. Praelectt. c. 4. („Concludimus . . . nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessario manasse, quam moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia, cum iam homo natura mortalis esset, ob delictum illud suae naturali mortalitati a Deo relictus est"); auch de Christo serv. 4, 6 (wo in diesem Sinne Socin die Nothwendigkeit zu sterben einen reatus delictorum nostrorum nennt).

52) Vergl. Cat. Racov. qu. 422. („Certum est, primum hominem ita a deo conditum fuisse, ut libero arbitrio praeditus esset, nec vero ulla causa subest, cur deus post eius lapsum illum eo privaret; ac neque iustitia dei admittit" cet.); ib. qu. 423. („*Peccatum originis nullum prorsus est;* quare nec liberum arbitrium vitiare potuit; nec enim e scriptura id peccatum originis doceri potest; et lapsus Adae, cum unus actus fuerit, vim eam, quae depravare ipsam naturam Adami, multo minus vero posterorum ipsius posset, habere non potuit" cet.; welche Stelle nach der letzt. Rev. p. 294 so lautet: „Peccatum originis quid sit, nondum inter auctores ipsos convenit. Hoc certum est, per Ad. lapsum haudquaquam hominis naturam ita vitiatam esse, ut in iis, quae

ihren anthropologischen Bestimmungen von dem absoluten Streben aus, Alles zu vermeiden, was der Lehre von der noch fortdauernden freien Selbstbestimmung des Menschen nachtheilig seyn könnte; denn die Freiheit gehöre dergestalt zum menschlichen Wesen, daß sie gar nicht vertilgt werden könne. Der specielle arminianische Lehrbegriff von Erbsünde aber entwickelte sich erst nach und nach. Schon die Apologie für die remonstrantische Confession enthält viel mehrere eigenthümliche Bestimmungen, als diese selbst, obgleich derselbe Episcopius Verfasser beider ist, und noch mehrere das System späterer Dogmatiker, wie namentlich Limborch's. — Das Ebenbild Gottes in dem ersten Menschen setzten die Arminianer mit Socin in die Herrschaft über die Natur, und den moralischen Zustand Adams in den einer natürlichen Unschuld. Episcopius widersetzte sich zwar nicht unbedingt den Bestimmungen von einer moralischen Vollkommenheit des ersten Menschen, wollte sie aber auch nicht annehmen. Das moralische Elend der Menschen nach dem Fall gab er zu[53]), nur nicht so, daß die freie Selbstbe-

---

deus ab ipso idque sub poenae comminatione aut praemii pollicitatione, requirat, obediendi vel non obediendi deo libertate et arbitrio privatus sit.. Et lapsus Adae, cum unus actus fuerit, [nun wie oben, bis potuit]. Non negamus tamen, assiduitate peccandi naturam hominum labe quadam et ad peccandum nimia proclivitate infectam esse. Sed eam vel peccatum per se esse vel talem esse negamus, ut homo vim sibi facere non possit" cet.); F. Socin. de Christo servat. 4, 6. („Corruptio nostra et ad peccandum proclivitas non ex uno illo delicto in nos propagata est, sed continuatis actibus habitus modo huius modo illius vitii est comparatus, quo naturam nostram corrumpente ea corruptio deinde per generis propagationem in nos est derivata"); Ei. Praelectt. c. 4. („Cupiditas ista mala, quae cum *plerisque* hom. nasci dici potest, non ex pecc. illo primi parentis manat... Etenim unum ill. pecc. per se non modo univers. posteros, sed ne ips. quidem Adamum corrumpendi vim habere potuit.. Quare qui ex ipso nascuntur, eadem conditione nasci omnes oportet; nihil enim illi ademptum fuit, quod naturaliter haberet" cet.); Ei. Opp. II. p. 463 b. („Quilibet homo, ubi ad eam aetatem pervenerit, ut rationis usum habeat, si nulla mala institutione aut usu corruptus fuerit, posset" si plane id vellet, nullum ex iis peccatis committere, quae cum ipsa ratione pugnant" cet.), u. a. Stellen.

53) Conf. Rem. 7, 3 sq.: „Per transgressionem factus est homo (Adam) ex vi comminationis divinae reus aeternae mortis ac mul-

stimmung zum Guten dadurch verloren sei[53 b]), und nur so, daß der Mensch bloß dann strafbar sei, wenn er frei den Neigungen zum Bösen wirklich folge. Auch er behauptete, daß Adam von Natur sterblich war[54]); daß er aber wirklich sterben mußte, sei Folge der ersten Sünde[55]); diese Folge habe sich auf alle Menschen verbreitet, aber, wie alle Folgen der ersten Sünde, nur als natürliche Folge, als Strafe bloß für Adam selbst. Die Imputation der ersten Sünde und die Fortpflanzung der Schuld leugnete er (doch noch nicht in der Confess., erst in der Apol.); mithin auch den Charakter der Erbsünde als eigentlicher Sünde [56]).

---

tiplicis miseriae, exutus est primaeva illa felicitate, quam in creatione acceperat... Quia vero Ad. stirps ac radix erat totius generis humani, ideo non se ipsum tantum, sed omnes etiam posteros suos, qui quasi in lumbis ipsius conclusi erant, et ex ipso per naturalem generationem prodituri, eidem morti ac miseriae involvit et una secum implicuit, adeo ut omnes hom. sine ullo discrimine, excepto solo I. Chr., per hoc unicum Ad. peccatum privati sint primaeva illa felicitate et destituti vera iustitia ad aeternam salutem consequendam necessaria."

53 b) Conf. Rem. c. 6. p. 22: „Innatam arbitrii hum. libertatem, olim semel in creatione datam, nunquam .. tollit (Deus)."

54) „Falsum est, sagt die Apol. Conf. Rem. p. 60 b, corpus Adami immortale h. e. incorruptibile fuisse; corpus omne animale.. corruptibile esse ratio recta docet."

55) Vergl. Limborch Theol. christ. 2, 24, 10: „Primum hominem, nisi peccasset, non fuisse moriturum, dubitandum non est... Mortalitatem istam, nisi homo peccasset, in perpetuum a moriendi actu immunem conservasset Deus."

56) Apol. Conf. Rem., p. 84 a: „Fatentur Rem., peccatum Adami a Deo imputatum dici posse posteris eius, quatenus Deus posteros Ad. eidem malo, cui Adamus per peccatum obnoxium se reddidit, obnoxios nasci voluit, sive quatenus Deus malum, quod in poenam Adamo inflictum fuerat, in posteros eius dimanare et transire permisit. At nihil cogit eos dicere, peccatum Ad. posteris eius sic fuisse a Deo imputatum, quasi Deus posteros Ad. revera censuisset eiusdem cum Adamo peccati et culpae, quam Ad. commiserat, reos .. Peccatum originale nec habent pro peccato proprie dicto, quod posteros Adami odio Dei dignos faciat, nec pro malo, quod per modum proprie dictae poenae ab Adamo in posteros dimanet, sed pro malo, infirmitate, vitio aut quocunque tandem alio nomine vocetur, quod ab Adamo iustitia originali pri-

Anmerkung. Hinsichtlich der Lehre von der Erbsünde kommt dem Socinianismus und Arminianismus Zwingli nahe, insofern auch er (vergl. s. Epist. ad Urbanum Regium[57]) die Erbsünde nicht im eigentlichen, sondern nur im metonymischen Sinne Sünde und Schuld nennen wollte, und sie vielmehr für eine moralische Erbkrankheit, für die in der menschlichen Natur seit Adams Fall gegründete (seit dem ersten Fall aus dem Vorherrschen der Selbstsucht herrührende) Neigung zur Sünde, die aber (wenn auch die Ursach alles Bösen, doch) nicht selbst Sünde sei[58]), erklärte — eine Ansicht, die bekanntlich schon in der A. C. Art. 2. der Sache nach aufs bestimmteste verworfen worden ist.

§. 41.

Mennoniten, Quäker, Swedenborgianer.

1. Unter den Mennoniten stimmen die Wenigen, welche ganz in Menno Simons Richtung fortgingen, und also auch seine

---

vato in posteros eius propagatur... Malum culpae non est, quia nasci plane involuntarium est, ergo et nasci cum hac aut illa labe.. Si malum culpae non est, nec potest esse malum poenae, quia culpa et poena sunt relata" cet. — (Vergl. sodann vollends Limborch Theol. christ. 3, 3, 4: „Fatemur, etiam infantes nasci minus puros, quam Adamus fuit creatus, et cum quadam propensione ad peccandum; illam autem habent non tam ab Adamo, quam a proximis parentibus, cum, si ab Adamo esset, in omnibus hominibus debeat esse aequalis;" ib. 3, 4, 1: „Inclinatio illa proprie dictum peccatum non est aut peccati habitus ab Adamo in ipsos propagatus, sed naturalis tantum inclinatio habendi id, quod carni gratum est, quae proprie oritur a temperamento corporis, quod a proximis parentibus propagari scimus;" ib. 3, 4, 4: „Nullam scriptura in infantibus corruptionem esse docet, quae vere ac proprie sit peccatum;" ib. 3, 4, 5: „Absurdum est statuere, Deum homines punivisse corruptione tali, quae vere ac proprie dictum est peccatum, et ex qua omnia actualia peccata tanquam ex fonte necessario scaturiunt, et deinde propter illam corruptionem homines denuo punire poena inferni;" ib. 3, 4, 7: „Nullum peccatum poena dignum est involuntarium, quia nihil magis debet esse voluntarium, quam quod hominem poenae et quidem gravissimae reum facit. Atqui corruptio originaria est involuntaria;" ib. 5, 15, 15: „Illa physica est impuritas, non moralis, et tantum abest, ut sit vere ac proprie dictum peccatum, ut motus primi inde orti materia sint virtutis exercendae.")

57) Die Declarat. de peccato orig. s. im 2. Theile der Werke.

58) Er vergleicht sie mit der Naturanlage des jungen Wolfs.

Meinung von der absoluten Prädestination fortwährend theilten, in der Lehre vom menschlichen Urstande und von der Erbsünde wesentlich mit der reformirten Kirche überein. Die überwiegende Mehrzahl aber hatte die absolute Prädestinationslehre frühzeitig verlassen, und diese erklären nun schon in dem Glaubensbekenntnisse von 1580 (Ris Confess.; s. §. 25, 1), nachdem dasselbe über den menschlichen Urstand sich ganz allgemein ausgedrückt, Art. 4., „daß der erste Mensch durch seine Uebertretung des göttlichen Gebotes den Zorn Gottes sich zugezogen habe, wiewohl er sogleich wieder durch trostvolle Verheißungen aufgerichtet worden sei, in deren Folge keiner seiner Nachkommen der Sünde oder Strafe schuldig geboren werde [59]).“ Dieser dunkle Satz könnte dahin gedeutet werden, daß die Mennoniten die Erbsünde ganz leugneten. Ihre Ansicht aber ist vielmehr diese, daß sich zwar eine Sündhaftigkeit von Adam auf alle seine Nachkommen verbreitet habe, daß aber keine Schuld in ihrem Gefolge sei, indem dieselbe durch Gottes Gnade erlassen werde [60]). Der folgende 5. Artikel giebt nehmlich über die Vermögen Auskunft, die der Mensch nach dem Falle noch besitze, und lehrt, daß, wie Adam vor dem Falle sein Inneres dem Geiste der Bosheit habe erschließen oder versagen können, er ebenso nach dem Falle die Einwirkungen Gottes auf ihn vernehmen und aufnehmen oder verwerfen könne [61]). Der aus Adam Geborne ist also allerdings einem Verderben unterworfen, und kann als solcher nichts Gott-

59) „Primus homo in peccata lapsus .. et a Deo per consulatoria promissa iterum erectus et ad vitam aeternam admissus est simul cum omnibus illis, qui lapsi erant, eo usque ut *nemo posterorum ipsius* respectu huius restitutionis *aut peccati aut culpae reus nascatur*.

60) Analog referirt Schyn plen. deduct. p. 229 aus dem Frankenthaler Protokoll: „Fatetur, omne id, quod in peccato Adami ad aet. condemnationem facit, in Christo ademtum esse, quare infantes quoad reatum aet. damnationis per Christi obedientiam absolvantur, et absolute negat, peccatum originale in infantibus esse ad mortem aet. vel ipsos adhuc esse filios irae natura reosque aet. mortis“ (nur durch peccata actualia, welche aus der Concupisc. carnis hervorgehen, werde der Mensch verdammlich).

61) Es bestehe fortdauernd die facultas occurrens et a Deo oblatum bonum audiendi, admittendi aut reiiciendi.

gefälliges erzeugen oder ausführen; dies Verderben aber ist nicht ein totales und — nach dem Obigen — ein schuldloses.

2. Mit diesem mennonitischen Lehrbegriffe hat auch die Theorie der Quäker, insofern sie besser, als ihre Praxis ist, einige, freilich immer nur partielle, sichtliche Verwandtschaft. Ueber die Beschaffenheit des paradiesischen Adams erklären sich die Quäker nicht weiter[62]); im Sonstigen setzen sie nur fest, daß von dem gefallenen Adam ein Keim des Todes, eine Aussaat der Sünde, über alle seine Nachkommen ausgestreuet worden sei. (Des Wortes „Erbsünde" bedienen sie sich nicht, s. Anm. 63. —, wie überhaupt keines nicht im Sprachgebrauche der Bibel begründeten Wortes.) Des Ebenbildes Gottes, das aber nicht näher beschrieben wird, gingen hiedurch alle Menschen verlustig, und dies ist eben unter dem angedrohten Tode, einem geistlichen, zu verstehen. So lange jedoch der allgemeine Todessame durch selbstbewußte und selbstthätige Pflege desselben keine Früchte trägt, begründet er keine Schuld, und verdammt daher auch keineswegs; weswegen auch die bewußtlosen Kinder den ewigen Strafen nicht unterworfen werden[63]). Alle (selbstbewußte) Nachkommen

62) Barclai. Apol. 4, 2. p. 54: „Curiosas illas notiones, quas plerique docent de statu Adae ante lapsum, praetereo; in hoc omnes consentiunt, quod lapsu magnam felicitatem amiserit, non solum in iis, quae ad externum hominem spectant, sed etiam respectu propinquae illius, quam cum deo habebat, communionis."

63) Barcl. Apol. thes. 4, 5. p. 62: „Confitemur igitur, semen peccati ab Adamo ad omnes homines transmitti (licet nemini imputatum, donec peccando sese illi actualiter iungat), in quo semine in omnibus occasionem peccandi praebuit, et origo omnium malarum actionum et cogitationum in cordibus hominum est. ἐφ' ᾧ nempe θανάτῳ, ut 5. ad Rom. habet, i. e. in qua morte omnes peccavere. Hoc enim peccati semen frequenter in scriptura mors dicitur, et corpus mortiferum, quum revera mors sit ad vitam iustitiae et sanctitatis; ideoque hoc semen et quod ex eo fit, dicitur homo vetus, vetus Adam, in quo omnes peccant. Proinde hoc nomine ad significandum peccatum illud utimur, et non originali peccato, cuius phrasis in scriptura nulla fit mentio, et sub qua excogitata et (ut hoc verbo utar) inscripturali barbarismo haec peccati infantibus imputatio inter Christianos intrusa est." (Das Letztere hatte er kurz zuvor, p. 60, so erläutert: „Peccatum non imputatur iis, quibus nulla est lex . . Qui sub physica impossibilitate sunt

Adams sind übrigens seit seinem Fall von Natur in geistlichem Unvermögen[64]) und äußerer und innerer sittlicher Verderbtheit[65]) auch wirklich actuell befangen, wiewohl ihre Natur doch für die erlösende Thätigkeit empfänglich geblieben ist[66]). Diese erlösende Thätigkeit — was wir um des quäkerischen Lehrconnexes willen gleich hier noch hinzusetzen müssen — ist dann auch gleich nach Adams Falle schon eingetreten. Gott verhieß nicht bloß einen zukünftigen Erretter; sondern von diesem göttlichen Logos, der in der Mitte der Geschichte persönlich erscheint, und um seiner Verdienste willen geht ein schöpferisches Lebensprincip durch alle Zeiten hindurch

vel audiendi vel agnoscendi vel intelligendi ullam legem, et ubi haec imposs. non provenit ab aliquo proprio ipsorum actu, sed fit secundum ipsum naturae ordinem a Deo ordinatum, talibus nulla est lex. Sed infantes sub huiusmodi physica impossibilitate sunt, ergo illis nulla est lex." Daher denn auch — wie es noch etwas zuvor heißt — „semen pravum infantibus non imputatur, nisi quando actualiter ei sese peccando coniungant.")

64) Vergl. Barcl. thes. 5. 6. p. 87: „Fatemur, hominem, sicut est animal rationale, habere rationem, .. neque negamus, quod hac rationalitate capax sit homo in cerebro apprehendere quasdam notiones scientiae Dei et rerum spiritualium. Sed cum hoc non sit aptum et rectum organum, nihil illi ad salutem prodesse potest, sed potius impedit, et revera magnae apostaseos causa fuit, quod homo res Dei comprehendere conatus est per rationalem hanc et naturalem proprietatem inque ea religionem aedificare" cet. Vergl. Apol. thes. 5.: „Homo, quatenus in hoc statu [dem durch Adams Fall gewirkten] subsistit, nihil recte potest cognoscere, imo et cogitationes et conceptus eius de Deo rebusque div., donec a pravo illo semine disiunctus sit, et ipsi et aliis omnibus omnino inutiles sunt."

65) Barcl. Apol. thes. 5.: „Tota posteritas Adamica .. subiecta est potentiae naturae et semini Satanae, quod ille sevit in cordibus hominum, dum in naturali et corrupto statu permanent, unde fit, quod non solum dicta et facta, sed et omnes imaginationes eorum malae sint perpetuo in conspectu Dei, utpote a depravato hoc et maligno semine provenientes."

66) Barcl. thes. 5. 6. p. 90: „Natura hum., licet ex se totaliter corrupta, polluta et ad omne malum prona sit, capax tamen est, in qua gratia div. operari potest, sicut ferrum, ex se metallum durum et frigidum, ignis tamen calore calefieri et emolliri potest."

aus, wie von dem Mittelpunkte eines Kreises Strahlen nach allen Theilen der Peripherie; so weht auch der Geisteshauch Christi vor und rückwärts, und läßt Niemanden unberührt. Das nun ist „das innere Licht, der innere Christus, das geistliche, himmlische, unsichtbare Princip“ u. s. w., dessen auch die Menschen nach dem Fall theilhaftig sind, und welches als das eigentliche Princip und als die eigentliche Quelle aller religiösen Erkenntniß der Quäker zu betrachten ist, wie es in seiner ganzen Unbestimmtheit ihre Praxis bestimmt (vergl. §. 28.).

3. Die Swedenborgische Anthropologie endlich ist die theils abweichendste, theils inconsequenteste unter allen. Swedenborg leugnet, im Gegensatz gegen die lutherische Orthodoxie, entschieden und „völlig“ [67]) alle „Erbsünde oder Erbschuld,“ verfällt aber dabei in die seltsamsten Widersprüche mit sich selbst. Die Erzählung der h. Schrift von dem verhängnißvollen Ungehorsam der Stammeltern erklärt er, um den Ursprung des Bösen „widerspruchslos“ zu verständlichen, für eine Allegorie, und faßt Adam und Eva nicht als wirkliche Personen, sondern nur, wie er sagt, als Personificationen der ältesten Kirche auf [68]), indem er hinzufügt, so falle die beliebte Meinung, daß die Sünde Adams die Ursach des uns angebornen Uebels sei, ganz und gar zusammen [69]). Auf der anderen Seite aber nimmt er doch auch an, daß sich von den Eltern eine Neigung zur Sünde auch auf ihre Kinder vererbe; nur bemerkt er dabei, daß dieselbe eben allein von den Eltern abzuleiten sei [70]). Wenn nun einerseits ein durch Abstammung sich verbreitendes Uebel angenommen, und andererseits die Allgemeinheit desselben nicht in Abrede gestellt wird, so kann man freilich consequenterweise bei den Eltern allein nicht stehen bleiben, und auch Swedenborg hätte daher, da selbst nach seiner Meinung die sündhafte Entwickelung gleichen Schrittes mit

---

67) Und zwar als „widersprechend, unbiblisch und das sittliche Gefühl empörend“ — Tafel Vergleich. Darstell. &c. S. CI.

68) S. s. Vera chr. rel., nach der engl. Ausg. Vol. II. p. 110. (Nach Tafel Vergleich. Darstell. &c. S. C u. S. 227 ff. ist unter Adam „gemäß der Bildersprache der Urwelt eine Mehrheit von Generationen, nehmlich aller bis zu Noah zu verstehen, und die ganze Geschichte bis zu Abraham als Hieroglyphe zu fassen.“)

69) A. a. O. p. 196.

70) Ebendaselbst.

der geschlechtlichen geht, auf einen Ausgangspunkt der geschlechtlichen Entwickelung, auf einen ersten Sünder, und das ist eben Adam, kommen müssen, selbst dann, wenn er nun unter Adam nicht eine Person, sondern ein Menschenalter, eine zuerst sündigende Menschheit, verstehen wollte: eine Ansicht, die, wie es scheint, erst der neuere Swedenborgianismus, obwohl mit neuem inneren Widerspruch, zu erfassen begonnen hat[71]). — Uebrigens nehmen die Swedenborgianer — so naiv sie gegen allen Vorwurf „des Pelagianismus oder auch nur Semipelagianismus" protestiren[72]) — mit Anerkennung „eines stetigen (nie abgebrochenen oder unterbrochenen[73])) Einflusses des göttlichen Geistes und Lebens"[74]), die Möglichkeit einer vollkommenen Gesetzerfüllung für den stets wie jetzt, und jetzt wie stets zu allem Guten vollkommen frei und geschickt geachteten Menschen wesentlich pelagianisch an[75]),

71) Tafel a. a. O. S. C f. spricht das offen genug aus, daß „nicht die ersten Menschen, welche zu Ebenbildern Gottes herangebildet worden waren, gefallen sind, sondern eine der folgenden Generationen," und zwar sodann „in fortwährender Steigerung;" wenn aber damit, was nicht deutlich ist, neu gesagt seyn soll, daß diese folgende Generation demnach als erster Sünder zu betrachten sei, so sieht man einen wesentlichen Unterschied zwischen diesem und dem kirchlich adamitischen ersten Sünder ohne Widerspruch auf keine Weise ein, man müßte denn jene erste Sünde nur als nothwendige Entwickelung (eben auch als bloße „fortwährende Steigerung") des allerursprünglichsten Zustandes auffassen dürfen, wodurch dann aber wieder auf diesen selbst die allererste Sünde, also Alles, nur eben mit mannichfachem Widerspruch, doch immer auf das Wesentliche der bitter bestrittenen orthodox kirchlichen Lehre, zurückgeführt werden würde.

72) S. Tafel a. a. O. S. CI.

73) Eine iustitia originalis wird von Tafel a. a. O. dem Urstande nicht mehr zugeschrieben, als der Folgezeit, eben „der stetige Einfluß des göttl. Geistes" ꝛc.

74) S. Tafel a. a. O.

75) S. den neuen Swedenb. Katechismus Frage 19. („Hast du denn auch Kraft, auf diese Weise" [nach Matth. 22, 37 ff.] „den Herrn und deinen Nächsten zu lieben? Ja; nicht jedoch von mir selbst, sondern die Kraft wird mir fortwährend gegeben vom Herrn" — letzteres ein aus dem so eben und dem unten bei der Lehre von der Gnade §. 49. Bemerkten erklärlicher Zusatz), und vergl. die hieher gehörige Stelle in dem kurzen Glaubensbekenntnisse darin („Ich glaube, daß ich, um selig zu werden, alles Böse als Sünde gegen Gott fliehen, und ein Leben nach den zehn Geboten führen muß").

als deren Folge sie dann verkehrt genug die Wiedergeburt setzen[76]).

Vierter Abschnitt.

Christologie und Soteriologie[1]).

I. Von der Person Christi.

§. 42.

Im Allgemeinen.

Alle christliche Kirchenpartheien, mit alleiniger Ausnahme der Socinianer, im Bewußtseyn von der Fundamentalbedeutung dieses Artikels, wie dieser seiner Fassung, auf Grund der h. Schrift und in Harmonie mit der reinen kirchlichen Ueberlieferung von jeher, wie dieselbe auch namentlich die ökumenischen Concilien zu Ephesus und Chalcedon 431 und 451[1b]) ausgesprochen, erkennen in Christo, der Einen Person Christi, eine zwiefache Natur, eine göttliche und eine menschliche, an; nur die Quäker umgehen im hier ausschließlichen Festhalten biblischer Redeweise den Gebrauch des Ausdrucks Naturen, und lassen so freilich mit dem Worte auch mehr oder weniger die Sache schwinden, oder stellen sie doch wenigstens ins Unklare[2]). Die katholische und griechische, wie die lutherische und reformirte Kirche, welcher letzteren sich auch,

---

76) S. den Katech. Fr. 23: „Wenn du auf diese Weise zum Herrn aufsiehst, und Ihn von Herzen verehrst, und deine Pflicht gegen Ihn und deinen Nächsten erfüllst, was wird die Folge davon für dich selbst seyn? Ich werde wiedergeboren oder ein wahres Kind Gottes werden."

1) Wir reden absichtlich von Soteriologie, nicht von Soterologie, indem wir dabei, zum Unterschiede von Christologie, nicht sowohl an den σωτήρ, als an die σωτηρία gedacht wissen wollen.

1b) Lutherischerseits anerkannt im Anh. der C.=F. p. 833 sqq.

2) Außerdem hegen die Quäker hinsichtlich des Somatischen in Christo eine singuläre Meinung, insofern sie ihm einen doppelten Leib beilegen, nehmlich außer dem sichtbaren, mit welchem er im Schooße der Maria bekleidet wurde, einen himmlischen und geistigen, durch den er sich von jeher den

wiewohl mit möglichster Vermeidung metaphysischer Ausdrücke, die Mennoniten anschließen [3]), erkennen in Christo wie einen wahren Menschen, so zugleich den wahren Gott, den Sohn Gottes, völlig gleichen Wesens mit dem Vater; und bei den Arminianern hemmt nur die Subordinationsidee in der Lehre von der Dreieinigkeit die völlige Harmonie mit ihrer reformirten Mutterkirche. Selbst Swedenborg sieht in Christo den wahren Einen Gott, „Jehovah, in verklärter menschlicher Gestalt" (s. oben §. 34, 3), und wenn er gleich — um nur das offen Vorliegende hier zu beachten — durch seine fanatische Bestreitung der dreifachen Persönlichkeit in dem Einen göttlichen Wesen theils die Realität eines Sohnes Gottes leugnet, theils unwillkührlich statt des allein wahren Gottes einen anderen unterschiebt, und wenn gleich

---

Menschen mitgetheilt habe und fortdauernd die Vereinigung der Erleuchteten mit Gott vermittle. Vergl. Barclai. Apol. thes. 13, 2. p. 288 sqq. („Corpus Christi, cuius participes fiunt fideles, spirituale est et non carnale, et sanguis eius, de quo bibunt, purus est et coelestis.. Si quaeratur, quid sit illud corpus, quid ille sanguis? respondeo: coeleste illud semen, divina illa et spiritualis substantia, hoc est vehiculum illud seu spirituale Christi corpus, quo hominibus vitam et salutem communicat ... Sicut igitur Christus habebat externum et visibile corpus aut templum, quod originem traxit a Maria virgine, ita etiam spirituale corpus Christus habebat, per quod ille, qui erat Verbum .., revelavit semetipsum filiis hominum omni aetate, et per quod omni aetate participes facti sunt vitae aeternae .. Spirituale Christi corpus, licet iustorum cibus salutaris est et ante legem et sub lege, tamen sub lege velatum erat et obumbratum variis typis .., imo et velatum et absconditum quoddammodo erat sub externo templo et corpore Christi..").

3) Auch Menno aber (s. Schyn Plen. deduct. p. 164) und ein Theil der älteren Mennoniten (deren Satzung „Christum carnem et sanguinem suum non e Maria virgine assumsisse, sed de coelo attulisse" die Concordienformel Art. 12. p. 828 ed. Rechenb. verwirft) lehren hinsichtlich des Somatischen in Christo etwas Besonderes. Sie lassen den menschlichen Leib Christi im Schooße der Maria nicht erzeugt, sondern vom h. Geiste erschaffen werden. So namentlich das Emdener Colloquium (Schyn l. c. p. 241); wogegen die übrigen mennonit. Confessionen nichts Bestimmtes darüber enthalten (Ris Conf. art. 8. hat nur: „in corpore Mariae caro factus"), und eine Straßburger Synode 1555 (Schyn p. 165) selbst das Gegentheil decretirte („Christum suam carnem et sanguinem a Maria accepisse").

ferner bei seiner Verkennung des Ursprungs der menschlichen Sündhaftigkeit der biblische Gegensatz von dem ersten und zweiten Adam in Swedenborgs System gar keinen Sinn mehr hat, so daß er in der Lage der Menschheit keine hinreichende Ursach mehr fand, die Menschwerdung der Gottheit zu erklären, und demnach, um sie zu motiviren, außerhalb des irdischen Menschengeschlechts, in gnostisch theosophischen Speculationen über Unterwerfung der Hölle und Wiederherstellung der Ordnung im Himmel, Ursachen aufsuchte[4]): so hielt doch auch er den Worten nach[5]) in jener Beziehung an reiner Lehre fest[6]). Dagegen weichen von derselben weithin die Socinianer ab. Nach ihrer Meinung (s. darüber §. 34, 2. bei der Trinität) war Christus bloßer Mensch, doch nicht ein gewöhnlicher Mensch, vielmehr ein mit göttlicher Macht begabter und in gewissem Sinne vergöttlichter Mensch[7]), der zum Lohn nach seiner

4) S. Vera chr. rel., engl. Ausg. I. p. 168. Vergl. §. 44.

5) Deren innerster Sinn freilich, der Lehre von dem Werke Christi u. dem oben §. 34. Anm. 35. Bemerkten gemäß, gar leicht ein ganz anderer seyn dürfte.

6) Nur die Bestimmung (des kurzen Glaubensbekenntnisses im Swedenb. Katech.), daß Jesus Christus sei „Jehovah in verklärter menschlicher Gestalt," enthält — im Zusammenhang mit der Swedenborgianischen anderweiten Lehre — eine Andeutung, welche, auch auf den Zustand der Erniedrigung bezogen, leicht eine Abweichung von reiner Lehre involviren dürfte, wiewohl sie allerdings mehrdeutig ist.

7) Auch in Annahme der Geburt Christi von einer Jungfrau stimmen die Socinianer mit allen christlichen Kirchenpartheien und schon dem Symb. apostol. überein. Vergl. Catech. Racov. p. 46 („Iesus nullo pacto est purus et vulgaris homo. Quia licet natura sit homo, [p. 45: „homo verus, olim quidem, cum in terris viveret, mortalis, nunc vero immortalis"], nihilominus tamen simul est unigenitus dei filius idque etiam a primo ortu. Etenim conceptus e spiritu s. et e virgine sine ullo viri congressu natus, nullum alium patrem hactenus praeter deum habuit"); F. Socin. breviss. inst. p. 654. a. („De Christi essentia ita statuo, illum esse hominem in virginis utero et sic sine viri ope divini spiritus vi conceptum ac formatum indeque genitum" cet.); Ostorodt Unterr. C. 6. S. 48 („So halten wir denn dafür, daß die essentia oder das Wesen des Sohnes Gottes nichts anderes, denn eines Menschen essentia gewesen, d. i. ein wahrhaftiger Mensch, und wissen von keiner anderen essentia oder Natur in ihm. Nur das bekennen wir daneben, daß er einen anderen Anfang gehabt, denn alle anderen Menschen, d. i. daß er nicht von einem Manne,

Auferstehung zu göttlicher Macht, Würde und Herrschaft erhoben worden ist. Hienach also kann nicht mehr die Rede seyn von einer Menschwerdung des Sohnes Gottes, sondern nur von einer Erhebung des Menschen Jesus zu einer gewissen Sohnschaft Gottes; es kann nicht mehr die Rede seyn von zwei verschiedenen, aber innigst verbundenen Naturen in Christo, sondern nur von Einer, nehmlich der menschlichen, zu welcher Natur seine Gottheit oder vielmehr Göttlichkeit nicht gehört, sondern auf welche Eine Natur die letztere bloß aufgetragen ist. — Doch auch unter jenen vier großen christlichen Kirchengemeinschaften hält die reine Lehre von der Person Christi[8]) in ihrer ganzen Entschiedenheit und Heilsamkeit nur eine einzige fest, während die katholische und griechische sie theilweise mehr oder minder indifferenziren, und die reformirte sie in eben so entschiedener und gefährlicher, als feiner Irrlehre entstellt. Nur dann nehmlich hat die Lehre von den beiden Naturen in Christo ihre große, ihre unendliche praktische Bedeutsamkeit, wenn zugleich eine so innige Verbindung beider angenommen und geglaubt wird, daß durchaus nie die eine von der anderen in concreto getrennt gedacht werden kann, nie die Gottheit Christi ohne seine Menschheit, nie seine Menschheit ohne seine Gottheit: so daß also Maria nicht etwa bloß den Menschen Jesus geboren hat, ein Kind, das uns in Allem gleich gewesen bis auf die Sünde, sondern das Kind, in welchem wahrhaftige Gottheit und wahrhaftige Menschheit zu Einer unzertrennlichen Persönlichkeit sich wunderbar verbunden hatte[9]), und welches als der zweite Adam

---

sondern von Gott selber seinen Anfang und Herkommen empfangen und bekommen hat; sintemal ihn die Jungfrau Maria vom h. Geist, d. i. durch die Kraft Gottes, empfangen hat, um welcher Ursache willen er auch hat Gottes Sohn sollen geheißen werden").

8) „Wer aber hierin recht und fest stehet — sagt Luther „über die drei Symbola" (neue Erlang. Ausg. Th. 23. S. 258 f.) —, daß Jesus Christus rechter Gott und Mensch ist, für uns gestorben u. auferstanden, dem fallen alle andere Artikel zu, und stehen ihm fest bei.. Wiederum hab ich auch gemerkt, daß aller Irrthum, Ketzerei, Abgötterei, Aergerniß, Mißbrauch und Bosheit in der Kirchen daher kommen sind ursprünglich, daß dieser Artikel oder Stück des Glaubens von Jesu Christo veracht oder verlorn worden ist."

9) „Die Mutter Maria trägt, gebiert, säuget und nähret nicht den Menschen allein, oder Fleisch und Blut, denn das wäre die Person getrennet;

(1 Cor. 15, 45 ff.) die Reihe einer neuen Schöpfung in der Menschheit begann; so daß ferner die Person des erschienenen, auf Erden wandelnden lebendigen Christus nicht bestanden hat in einer lediglich menschlichen Natur, auf welche die Gottheit auf die innigste und unmittelbarste Weise einwirkte, freilich ohne die Menschheit selbst, und am wenigsten die leibliche, mit der wesenhaft göttlichen Kraft untrennbar zu durchdringen, sondern als eine solche Person, in welcher Gottheit und Menschheit ohne Vermischung sich so untrennbar vereinigt hatten, daß selbst der Leib, das Fleisch Christi von der wesenhaft göttlichen Kraft durchdrungen war[10]), als eine solche gottmenschliche Person, welche nun allein nach apostolischer Forderung 1 Joh. 4, 1 ff., dem Schibboleth der Glaubensprüfung, als der Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς, oder nach 1 Tim. 3, 16 als Θεὸς φανερωθεὶς ἐν σαρκί, der christlichen Grundlehre gemäß, bekannt werden kann; so daß ferner am Kreuze nicht bloß der Mensch Jesus gestorben ist, der ja, wie jeder andere Mensch, unfähig gewesen seyn würde, die Menschenwelt mit Gott zu versöhnen, sondern Christus der Gottmensch, der allein durch sein wunderbares Sterben, als das tiefe Geheimniß, worein die Engel zu schauen gelüstete, das rechte Lösegeld zu geben vermögend war[11]); so daß endlich Christus nach seiner Verheißung in seiner Kirche stets und bei der Feier des Abendmahlssacraments insbesondere nicht bloß nach seinem göttlichen Geiste, also nur halb

---

sondern sie trägt und nähret einen Sohn, der da ist Gottes Sohn [„daß man nicht Gott droben im Himmel unter den Engeln müßig sitzen lasse, sondern hier unten in der Krippen und in der Mutter Schooß liegend“]. Darum heißt sie recht nicht allein des Menschen, sondern auch Gottes Mutter. Wie auch die alten Väter solches gelehret haben wider die Nestorianer.., daß es wahrhaftig heiße: Maria ist des rechten wahrhaftigen Gottes Mutter“ — Luther über Joh. 13, 15. 16. Lpz. A. Th. X. S. 56.

10) Dies ist die Wahrheit, welche als der oben dargestellten sowohl quäkerischen, als mennonitischen Irrlehre von dem Leibe Christi unbewußtes Substrat gedacht werden kann.

11) Wo er (der Teufel) mir das angewönne, daß ich Christum als einen lauteren Menschen für mich gekreuzigt und gestorben ansähe, so wäre ich verloren. Wenn ich aber den Schatz und das Gewicht daran hänge, daß Christus beide wahrhaftiger Gott und Mensch für mich gestorben ist, das wiegt und schlägt weit über alle Sünde, Tod, Hölle und allen Jammer und Herzeleid“ — Luther a. a. O.

und das heißt reell gar nicht, sondern nach seiner wahren göttlich menschlichen Persönlichkeit und Leibhaftigkeit gegenwärtig ist, und also in der heiligen Speise sich leibhaftig mittheilt, die dadurch allein die reelle communicative Gemeinschaft Christi und der Gemeine bedingt und vermittelt. Nur bei einer solchen wahren und wirksamen Gemeinschaft der Gottheit und Menschheit Christi, die freilich alles Begreifen der Vernunft bei weitem übersteigt[12]), und keinesweges bei einem bloßen Ankitten oder Anstücken der Menschheit an die Gottheit und umgekehrt, das im Grunde thatsächlich doch immer die Eine gottmenschliche Person in zwei Persönlichkeiten zerreißt, die Lehre von den zwei Naturen in Christo nach ihrem eigentlichen Zusammenhange thatsächlich wieder aufhebt, und dem Erlöser sein eigenthümliches und zum Bewirken des Heils nothwendiges gottmenschliches Wesen nimmt, und ihn fast ganz seyn läßt, wie unser einen, kann die Lehre von Christo, wie schon aus dem Obigen hervorgeht, ihren wahren Segen für den Menschen haben; und eine solche wahre, nicht bloß verbale, sondern reale Gemeinschaft der Gottheit und Menschheit Christi behauptet nun selbstbewußt und vollständig nur die lutherische Kirche, die dadurch vor Allem den Charakter der wahren Kirche zu erkennen giebt, während die griechische, die in der Confessio Critopuli (p. 55 sq.) auf den Grund der alten ökumenischen Concilsschlüsse jene wahre und wirksame Gemeinschaft allerdings auch auszusprechen geneigt ist, sie nur als todte unfruchtbare Speculation behandelt, die katholische aber, ungeachtet die traditionelle Consequenz aus den ökumenischen Concilien zu Ephesus und Chalcedon und ihrer orthodox kirchlichen Fortbildung noth-

12) „Sieh, also lerne diesen Artikel fassen, daß man diese Person Christi ganz behalte, und beider Natur Werk in einander schließe.. Sonst.. vermöchte er mit alle seiner Heiligkeit, Blut und Sterben nicht Eine Sünde von uns zu nehmen, oder ein Tröpflein des höllischen Feuers zu löschen. Das ist unsere Kunst, Lehre und Trost aus der Schrift, so wir von Christo haben; wiewohl es für der Welt und spitzigen Vernunft für lauter Thorheit angesehen wird. Aber laß Andere klug seyn in ihres Gottes des Teufels Namen, und das Herzeleid haben mit ihrer unzeitigen Grammatica und Rhetorica, so sie damit wollen die Schrift meistern. Es gehören andere Leute dazu denn diese Vocabulisten und Grammatisten, nehmlich die etliche Mal sich mit der Sünde und Tod gerauft und gefressen, oder mit dem Teufel gebissen und gekämpfet haben" 2c. — Luther a. a. O. (Anm. 9.)

wendig darauf führt, durch die ausgebildetste Transsubstantiations-lehre gesättigt, symbolisch sie weder ausspricht, noch leugnet, in einzelnen ihrer ausgezeichnetsten Dogmatiker und Polemiker indeß, wie Bellarmin [13]), im Gegensatz gegen die lutherische Kirche sie allerdings bestreitet, und die reformirte Kirche endlich sammt allen ihr oder ihrem Geiste entsprossenen Secten, die nicht noch weiter von der Wahrheit abirren [14]), mit ihrer Scheu vor dem allzu unbegreiflichen („unmöglichen") Wunder und mit ihrer Neigung, den Glauben an der Krücke der Vernunftcontrolle gehen zu lassen, in nestorianischer Häresie — dem theoretischen Grundirrthum der Reformirten — sie entschieden verwirft.

Anmerkung. Ein besonderer, kaum freilich zum Streitpunkt ausgebildeter, sehr untergeordneter kirchlicher Differenzpunkt hinsichtlich der Person Christi betrifft noch die Niederfahrt zur Hölle. Während nehmlich die katholische Kirche (Catech. Rom. p. 48. 59; Canis. Catech. p. 18; Bellarmin. l. 4. de anim. Chr. c. 12.) annimmt, daß Christus und zwar nur der Seele nach den Descensus vollbracht habe, um die Väter aus dem s. g. Limbus patrum (s. unten §. 65. Ende) zu befreien, die reformirte (nach Calvin. Instit. 2, 16, 8—12) die Höllenfahrt, sie uneigentlich und unörtlich fassend, als das empfindlichste Seelenleiden bezeichnet, (natürlich noch zum Stande der Erniedrigung gehörig), die Arminianische Dogmatik (namentlich Episcopius in d. Instit.) sie metaphorisch erst nach der Himmelfahrt durch die Geistesausgießung geschehen läßt, und die socinianische endlich den Ausdruck für figürliche Bezeichnung eines Kommens in den Zustand der Todten nimmt: erklärt die luth. Kirche, alle Klügelei verpönend und einfältig glaubend, ohne doch zugleich eine eigne, so völlig ungekünstelte Ansicht von einer wohl vorzugsweise triumphatorischen Tendenz des Descensus zu verhehlen, in der Concordienformel art. 9. sehr schön (Epit. p. 613 sq.): „Cum hic fidei nostrae articulus .. neque sensibus neque ratione nostra comprehendi queat, sola autem fide accep-

---

13) Bellarmin. de Christo 3, 10 sqq., Becan. Man. controvers. 2, 1, neuerlich auch Klee Kathol. Dogm. I. S. 435 (vergl. Möhler Symbolik S. 301. ed. 2.), erklären sich gegen die lutherische Communicatio idiomatum ausdrücklich.

14) Die oben dargestellten singulären quäkerischen und mennonitischen Meinungen aber suchen selbst, freilich verkehrt genug, der Dürre des reformirten Lehrbegriffs mehr Lebens-Fülle und -Saft zu geben.

tandus sit: unamini consensu consulimus, de hac re non esse disputandum, sed quam simplicissime hunc art. credendum et docendum esse.. Satis enim nobis esse debet, si sciamus, Chr. ad inferos descendisse, infernum omnibus credentibus destruxisse, nosque per ipsum e potestate mortis et Satanae, ab aeterna damnatione atque adeo e faucibus inferni ereptos. (Vergl. Sol. declar. p. 788: „Simpliciter igitur credimus, quod tota persona, Deus et homo [vergl. §. 43. nach Form. Conc. p. 607], post sepulturam ad inferos descenderit, Satanam devicerit, potestatem inferorum everterit, et diabolo omnem vim et potentiam eripuerit"). Quo autem modo haec effecta fuerint, non curiose scrutemur, sed huius rei agnitionem alteri seculo reservemus: ubi non modo hoc mysterium, sed alia multa, in hac vita simpliciter a nobis credita, revelabuntur, quae captum coecae nostrae rationis excedunt."

§. 43.

Gegensatz der lutherischen und reformirten Kirche insonderheit, in der Lehre von der Person Christi.

Unter den Abendmahlsstreitigkeiten mit Zwingli hatte Luther in lebendig praktisch christlichem Interesse (vergl. §. 42.) zur mehreren Begründung der biblischen Abendmahlslehre auch die Lehre von einer Allgegenwart oder ubiquitas der verherrlichten menschlichen Natur Christi vermöge ihrer Vereinigung mit der göttlichen angewandt: ein Dogma, welches, auf die orthodoxe Lehre von einer vollständigen persönlichen Union der beiden Naturen in Christo gegründet, zwischen dem beide separirenden Nestorianismus und dem sie fast identificirenden, wenigstens confundirenden, Eutychianismus die reine Mitte behauptet, und auf welchem ebenso die Wahrheit des lutherischen Artikels vom Abendmahl beruht, als es an und für sich mit dem Fundamentalartikel des christlichen Glaubens von der Versöhnung der gefallenen Menschheit mit Gott durch den Gottmenschen Jesus Christus in der allerinnigsten und unzertrennlichsten Verbindung steht (vergl. §. 42). Gegen Luthers Lehre von der realen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle hatte nehmlich Zwingli eingewandt, daß ja der Leib Christi nicht zugleich, wie die Schrift lehre, zur Rechten Gottes sich befinden und zugleich im Abendmahle vorhanden seyn könne,

und daß es überhaupt der Natur einer endlichen Leiblichkeit widerspreche, an verschiedenen Orten zugleich zu seyn. Dagegen erwiederte Luther: der Ausdruck Rechte Gottes sei keine Bestimmung, die eine Beschränkung in sich fasse; vielmehr sei gerade die Rechte Gottes überall; also könne auch Christus, wenn er sich zur Rechten Gottes befinde, überall, und sein Leib und sein Blut, vermöge seiner Verheißung, im Abendmahle gegenwärtig seyn; die menschliche Natur Christi sei ja in der Vereinigung mit der göttlichen der Eigenschaften der letzteren theilhaftig geworden; dadurch eben komme ihr auch Allgegenwart zu, und diese sei da mit Sicherheit anzunehmen, wo der HErr unzweideutig sie verheißen, nehmlich im Sacrament [15]). Diese Lehre von der Ubiquität ward von

---

15) Vergl. z. B. die treffliche Schrift Luthers vom J. 1527: Daß die Worte, das ist mein Leib, noch vest stehen (Lpz. Ausg. der Werke Th. XIX. S. 388 ff.). „Die Schrift — sagt er hier u. A. (S. 403 ff.) — lehret uns, daß Gottes rechte Hand nicht sei ein sonderlicher Ort, da ein Leib solle oder möge seyn, als auf einem gülbenen Stuhl; sondern sei die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgend seyn kann, und doch an allen Orten seyn muß ..., denn Gott ists, der alle Dinge schafft, wirkt und erhält durch seine allmächtige Gewalt und rechte Hand, wie unser Glaube bekennet .. Hieher gehet nu die Schrift gewaltiglich .. (Jes. 66, 2; Ps. 139, 7—9; Apg. 2, 33; Ps. 118, 15. 16; Apg. 17, 27. 28; Röm. 11, 36; Jer. 23, 23 f.; Jes. 66, 1).. Ja, sagen sie, wir gläuben wohl, daß Gottes Gewalt allenthalben sei, aber drum muß nicht sein göttlich Wesen oder rechte Hand allenthalben seyn. Antwort: Ich gläube auch wohl, daß ihr im Grund des Herzens weder von Gott noch Gottes Gewalt etwas gläubt.. Wir wissen aber, daß Gottes Gewalt, Arm, Hand, Wesen, Angesicht, Geist, Weisheit ꝛc. Alles Ein Ding sei. Denn außer der Creatur ist nichts, denn die einige einfältige Gottheit selbst .. Nu laßt uns mit ihnen reden. Sie bekennen, daß Christus sei zur rechten Hand Gottes, und damit wollen sie gewonnen haben, daß er nicht sei im Abendmahl. Das ist freilich das greuliche Schwert des Riesen Goliath, darauf sie pochen. Wie aber, wenn wir euch eben dasselbige Schwert nähmen, und schlügen euch damit den Kopf ab.. Christus Leib ist zur Rechten Gottes, das ist bekannt. Die Rechte Gottes ist aber an allen Enden .. So ist sie gewißlich auch im Brod und Wein..; denn die rechte Hand Gottes ist nicht zu theilen in viel Stücke, sondern ein einiges einfältiges Wesen.... Doch einen Grund haben sie, den halt ich für den allerstärksten und den sie auch mit Ernst meinen, und ich gläube, daß er wahr sei; das ist der: Es beschweret, sagen sie, die Leute solcher Artikel. Denn es ist schwer zu gläuben, daß ein Leib sei zugleich im Himmel und im Abendmahl. Da lobe ich meine Schwärmer, daß sie doch ein-

Zwingli sowohl an und für sich, als in der Consequenz für die Abendmahlslehre aus seichten rationalisirenden Gründen bestritten; die biblischen Stellen, die Luther für seine Lehre anzog, wollte er nur bildlich erklärt wissen, und er gebrauchte dazu besonders mit Berufung auf Plutarch die rhetorische Form der Allöosis, d. i. der rednerischen Willkührlichkeit, nach welcher z. B. Christus in den Worten „mein Fleisch ist wahrhaftig Speise" das „mein Fleisch" nicht in sachlicher Wahrheit, sondern nur in einer Namenvertauschung „per commutationem sive ἀλλοίωσιν pro divina natura" gesetzt habe[16]). Die Augsb. Confession und die früheren lutherischen Symbole überhaupt indeß, wenn

---

mal frei heraus bekennen den rechten Grund, was sie bewegt. Sie hätten der anderen Gründe und so viel Schreibens wohl längst mögen schweigen; dieser einige wäre fürwahr alleine genug gewest, ihren Glauben zu beweisen. Denn aus dem Grunde quellen alle andere ihre Gründe. Sie hätten sich auch mit dem Anderen nicht also bemühet, wo sie dieser nicht hätte gedrungen. Da steckts nu, wem etwas zu gläuben schwer ist, der gläube und spreche: es sei nicht wahr, so ists denn gewißlich nicht wahr, wie dieser Grund schleußt und beweiset. Darum ists gewißlich nicht wahr, daß Christus Gott und Mensch sei. Denn es ist schwer, ja unmöglich zu gläuben, ausgenommen den Heiligen, welchen ists nicht alleine leicht, sondern auch Lust und Freude, ja Leben und Seligkeit, zu gläuben allen Worten und Werken Gottes. Aber die gehen uns nichts an. Da haben wir nu die Schwärmer bei ihrem eigenen Bekenntniß, daß sie dem Sacrament feind sind" ꝛc.

16) Zwingl. Exegesis eucharistiae negotii (Opp. III. p. 525): „Alloeosis, quam nos desultoriam locutionem interpretati sumus, Plutarcho autore tropus est, quo consuetus ordo sive ratio commutatur: cum scilicet propter affinitatem aliquam passionum grammaticarum fit de una ad aliam saltus aut permutatio. Eas itaque permutationes sive commutationes sive desultus, quibus divini homines de Christo pro duarum in illo naturarum unione libere usi sunt, imo Christus ipse de se ipso iucunda variatione usus est, quas paulo ante theologi idiomatum h. e. proprietatum communicationem vocabant; eas inquam alloeoses sive desultus, quo grammaticos haberemus magis propitios, appellavimus ... Est ergo ἀλλοίωσις, quantum huc attinet, desultus aut transitus ille aut si mavis permutatio, qua de altera in eo natura loquentes alterius vocibus utimur. Ut cum Christus ait: caro mea vere est cibus, caro proprie est humanae in illo naturae, attamen per commutationem hoc loco pro divina ponitur natura. Quatenus enim Dei filius est, eatenus est animae cibus ... Rursus cum perhibet filiumfamilias a colonis trucidandum, — cum filiusfamilias divinitatis eius nomen sit, pro

sie auch deutlich genug die Zwinglische Wirrung verpönen[17]), enthalten bloß einfach die Lehre von der Communio naturarum in Christo[18]), ohne dieselbe durch ihre Ausdehnung auf eine allerdings daraus, wenn sie nicht illusorisch gedeutet wird (vergl. §. 42.), nothwendig resultirende gegenseitige Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen oder Communicatio idiomatum noch weiter zu erörtern. Der wiedererwachende Sacramentsstreit aber machte das ausdrückliche Aussprechen der lutherischen Lehre von der Ubiquität und Communicatio idiomatum, die ohnehin ihrem wesentlichen Inhalte nach hinsichtlich der wahrhaft gottmenschlichen Person Christi stets eine Grundlehre der lutherischen Kirche gewesen war[19]), von neuem wichtig. Joh. Brenz und seine Freunde traten mit großer Einsicht und glühendem Eifer als Kämpfer für diese jetzt selbst von Melanchthon und den

---

humana tamen natura accipit; secundum enim istam mori potuit, secundum divinam minime.“ („Hüte dich, hüte dich — sagt Luther von dieser Zwinglischen Alloösis 1528 in s. großen Bekenntnisse vom Abendm. [Form. Conc. art. 8. p. 771] — für der Alloeosi, sie ist des Teufels Larven, denn sie richtet zuletzt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gern wollte ein Christ seyn, nehmlich daß Christus hinfort nicht mehr sei, noch thue mit seinem Leiden und Leben, denn ein ander schlechter Heiliger. Denn wenn ich das gläube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilandes, Summa es ist unsäglich, was der Teufel mit der Alloeosi suchet.“)

17) Um dieser reformirten Lehre willen, welche nur dem Namen nach, nicht aber in der That und Wahrheit eine Gemeinschaft der göttlichen und menschlichen Natur in Christo zugesteht, spricht die lutherische Kirche schon in allen ihren früheren Bekenntnissen vom Abendmahl von einem wahren Leibe und Blute Christi, eben zur Abwehr der Vorstellung, als heiße es nur so.

18) Der 3. Art. der Augsb. C. bekennt — als gleichsam der Text des ganzen ausführlichen Commentars in der Concordienformel —: „Es wird gelehret, daß Gott der Sohn sei Mensch worden, geboren aus der reinen Jungfrauen Maria, [lat. „quod Verbum h. e. Filius Dei assumpserit humanam naturam in utero beatae Mariae virginis“], und daß die zwo Naturen, göttliche und menschliche, in Einer Person also unzertrennlich vereiniget, Ein Christus sind, welcher wahrer Gott und Mensch ist, wahrhaftig geboren, gelitten, gekreuziget, gestorben“ 2c.

19) Schon die frühsten lutherischen Weihnachtslieder (Luthers unvergleichliches „Gelobet seist du Jesu Christ“ — vom J. 1524 — vor allen; aber auch alle übrigen) sprechen sie aufs lieblichste aus. Vergl. auch die bei §. 42 angef. Stellen Luthers (aus der Zeit der Schmalk. Artt.).

Philippisten verworfene Lehre auf, und im Gegensatz gegen die Philippisten, wie besonders auch gegen Calvin[20]), der wiederum die Zwinglisch-Nestorianischen Ansichten verfocht, stellte daher die Concordienformel in aller Schärfe und Bestimmtheit, und doch zugleich in schön vermittelnder Besonnenheit[21]), im 8. Artikel[22]) die reine Lehre von der Ubiquität der verherrlichten Menschheit Christi als Folge einer unbegreiflichen realis communicatio idiomatum fest. Die durch die ebenso wunderbare, als trostreiche Gemeinschaft der Naturen in der einigen hochheiligen Person Christi hervorgebrachte Gemeinschaft der Eigenschaften ist danach nicht bloß verbal, nicht bloße Redensart, wie die reformirte Kirche behauptet, wodurch die communio naturarum selbst wieder aufgehoben wird, sondern real, nicht physisch — denn die beiden Naturen bleiben wesenhaft unvermischt —, sondern hyperphysisch, und besteht in Folgendem:

1. Was der einen Natur zukommt, das ist vermöge der persönlichen Vereinigung auch von der anderen zu prädiciren, aber nicht von dieser abgesondert und für sich bestehend, sondern verbunden mit der anderen, mithin von der ganzen Person, die immer zugleich Gott und Mensch ist.

2. Die Handlungen insbesondere, die zum Messianischen Werke gehören, sind nothwendig gemeinschaftliche Handlungen beider Naturen; Jesus ist Mittler und Versöhner in Einheit der Person nach beiden Naturen.

3. Jede Natur hat dabei ihre wesentlichen Eigenschaften behalten; die göttliche hat durch die Menschwerdung nichts verloren, und

---

20) Vergl. Calv. Institut. 4, 17, 30.

21) Den Streit zwischen zwei Theilnehmern an ihrer Entwerfung, Jac. Andreä, welcher mit Brenz und den Würtembergern eine ubiquitas absoluta (die Ubiqu. als unbedingte und nothwendig stets fortdauernde Folge der Communicatio idiomatum), und Mart. Chemnitz, welcher eine ubiquitas respectiva et limitata (daß Christus allerdings seiner Menschheit nach gegenwärtig seyn könne, wo er wolle, daß man aber nur da befugt sei, eine Ubiquität zu behaupten, wo man durch Zeugnisse der Schrift dazu veranlaßt werde) behauptet hatte, schlichtete sie durch Feststellung einer gewissermaßen mittleren Ansicht (einer etwas limitirten absoluten Ubiquität; s. das unten Folgende).

22) Vergl. auch den Anhang der Concordienformel mit den Zeugnissen der h. Schrift und der Kirchenväter über die Person und die göttliche Majestät der Menschheit Christi.

konnte nichts gewinnen; aber die menschliche hat von dem ersten Augenblick der unio personalis, von der Empfängniß an eben durch die Vereinigung mit der Gottheit an der Kraft und Majestät Gottes Theil genommen[23]), in dem Stande der Erniedrigung, ohne davon vollständig und immer Gebrauch zu machen, nach der Himmelfahrt aber so, daß sie nun in den vollkommen wirksamen Besitz getreten ist; nach seiner Erhöhung ist Christus auch seiner menschlichen Natur nach allgegenwärtig, allmächtig, allwissend, und kann deshalb durch seine göttliche Macht mit seinem Leibe, den er zur Rechten der Majestät und Macht Gottes erhoben hat, überall gegenwärtig seyn, wo er will, und besonders da, wo er, nehmlich im Abendmahl, seine leibliche Gegenwart in seinem Worte verheißen hat. — Man verwahrte hiebei zugleich die Ubiquitätslehre gegen alle grob sinnlichen Vorstellungen, indem man die Behauptung verdammte, daß die Menschheit Christi an allen Orten des Himmels und der Erde räumlich ausgedehnt sei, und erklärte, daß man sich unter dem Sitzen der Menschheit Jesu zur Rechten Gottes nicht die räumliche Beschränkung auf einen gewissen Platz zu denken habe, sondern die Erhebung zu göttlicher Macht, die Himmel und Erde erfülle[24]).

23) Zum Erweise, daß unendliche göttliche Eigenschaften nach der h. Schrift dem Menschen Christus mitgetheilt worden sind, beruft sich die Concordienformel auf Stellen, wie Joh. 5, 27; 6, 39; Matth. 28, 18; Joh. 3, 35; 13, 3; Eph. 1, 22; Hebr. 2, 8; 1 Cor. 15, 27; Joh. 1, 3; und sie vergleicht das Verhältniß der Gottheit und Menschheit in Christo mit dem des Feuers und Eisens im glühenden Eisen (s. Anm. 24.).

24) Wir theilen aus dem in seiner ganzen Vollständigkeit wichtigen 8. Art. das Hauptsächlichste aus der Epitome und einige erläuternde Stellen aus der Sol. Declar. mit. Als Status controversiae wird bezeichnet (p. 605): „Principalis huius dissidii quaestio fuit, an divina et humana natura et utriusque proprietates propter unionem personalem *realiter* h. e. vere et reipsa in persona Christi invicem communicent, et quousque illa communicatio extendatur. Sacramentarii affirmarunt, divinam et humanam naturas in Christo eo modo personaliter unitas esse, ut neutra alteri quicquam realiter h. e. vere et reipsa, quod cuiusque naturae proprium sit, communicet, sed nomina tantum nuda communicari. Unio, inquiunt illi, facit tantum nomina communia.“ Als Affirmativa wird sodann festgestellt (p. 606 sqq.): „Perspicue profitemur, quod divina et humana na-

Diese Lehre der lutherischen Kirche von der Communicatio idiomatum und von der Ubiquität, damit dann aber auch zugleich

---

tura in Christo personaliter unitae sint, ita prorsus, ut non sint duo Christi, unus filius Dei, alter filius hominis, sed ut unus et idem sit: Dei et hominis filius. Credimus, docemus et confitemur, divinam et hum. naturas, non in unam substantiam commixtas, nec unam in alteram mutatas esse: sed utramque naturam retinere suas proprietates essentiales, ut quae alterius naturae proprietates fieri nequeant. Proprietates divinae nat. sunt, esse omnipotentem cet. Humanae autem nat. proprietates sunt corpoream esse creaturam, constare carne et sanguine, esse finitam et circumscriptam, pati, mori cet. Haec neque sunt, neque unquam fiunt proprietates divinae nat. Cum vero divina et humana naturae personaliter.. sint unitae, credimus.., unionem illam hypostaticam non esse talem copulationem aut combinationem, cuius ratione neutra natura cum altera personaliter h. e. propter unionem person. quicquam commune habeat: qualis combinatio fit, cum duo asseres conglutinantur, ubi neuter alteri quicquam confert, aut aliquid ab altero accipit. Quin potius hic summa communio est, quam Deus cum assumto homine vere habet: et ex personali unione et summa ac ineffabili communione, quae inde consequitur, totum illud promanat, quicquid humani de Deo, et quicquid divini de homine Christo dicitur et creditur. Et hanc unionem atque communionem naturarum antiquissimi eccl. doctores similitudine ferri candentis, itemque unione corporis et animae in homine declararunt. Haec etiam credimus, doc. atque confit., quod Deus sit homo et homo sit Deus.. Eam ob causam credimus, doc. et conf., quod virgo Maria non nudum aut merum hominem duntaxat, sed verum Dei filium conceperit et genuerit: unde recte Mater Dei et appellatur et revera est. Inde porro credimus.., quod non nudus homo tantum pro nobis passus, mortuus et sepultus sit, ad inferos descenderit, a mortuis resurrexerit, ad coelos ascenderit, et ad maiestatem et omnipotentem Dei virtutem evectus fuerit: sed talis homo, cuius humana natura cum filio Dei tam arctam ineffabilemque unionem et communicationem habet, ut cum eo una facta sit persona. Quapropter vere filius Dei pro nobis est passus, sed secundum proprietatem hum. naturae, quam in unitatem divinae suae personae assumsit.. Ex eodem etiam fundamento credimus.., filium hominis ad dextram omnipotentis Maiestatis et virtutis Dei *realiter* h. e. vere et reipsa secundum humanam suam nat. esse exaltatum, cum homo ille in Deum assumtus fuerit, quamprimum in utero matris a Sp. S. est conceptus.. Eamque maiestatem, ratione unionis personalis, semper Christus habuit: sed in statu suae humiliationis sese exinani-

thatsächlich die Lehre von der wahrhaft wirksamen Communio naturarum selbst in ihrer unendlich hohen Bedeutung (vergl. diesen §.

---

vit.. Quare maiestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exercuit; donec formam servi, non autem naturam hum. post resurrectionem pure et prorsus deponeret, et in plenariam usurpationem, manifestationem et declarationem divinae maiestatis collocaretur,.. Hanc suam potestatem ubique praesens exercere potest, neque quicquam illi aut impossibile est aut ignotum. Inde adeo, et quidem facillime, corpus suum verum et sanguinem suum in s. coena praesens distribuere potest. Id vero non fit secundum modum et proprietates humanae nat., sed sec. mod. et propr. dextrae Dei... Hac nostra fide .. persona Christi non solvitur, quod olim Nestorius fecit .. Neque hac pia nostra doctr. duae in Chr. naturae earumque proprietates confunduntur, aut in unam essentiam commiscentur, in quo errore Eutyches fuit; neque humana nat. in persona Chr. negatur, aut aboletur; neque altera natura in alteram mutatur. Sed Christus verus Deus et homo in una indivisa persona est permanetque in omnem aeternitatem. *Hoc post illud Trinitatis summum est mysterium* (1 Tim. 3, 16), *in quo solo tota nostra consolatio, vita et salus posita est.*" Demgemäß werden alle entgegengesetzten Lehren in der Negativa (p. 609 sq.) ausdrücklich verworfen. — Ausführlicher über einzelne wichtige Punkte handeln folgende Stellen der Sol. Declar. P. 767: „Postquam Chr. non communi ratione, ut alius quispiam sanctus in coelos ascendit, sed, ut apostolus (Eph. 4, 10) testatur, super omnes coelos ascendit, et revera omnia implet et ubique non tantum ut Deus, verum etiam ut homo, praesens dominatur et regnat a mari ad mare ... Haec autem non terreno modo, sed, ut D. Lutherus loqui solet, pro modo et ratione dexterae Dei facta sunt, quae non est certus aliquis et circumscriptus in coelo locus (ut Sacramentarii sine testimonio s. s. fingunt), sed nihil aliud est, nisi omnipotens Dei virtus, quae coelum et terram implet, in cuius possessionem Christus, iuxta humanitatem suam, sine confusione tamen et exaequatione naturarum, et in essentia et in essentialibus proprietatibus, realiter seu revera venit. Ex hac communicata sibi divina virtute homo Christus, iuxta verba testamenti sui, corpore et sanguine suo in sacra coena.. praesens esse potest et revera est." P. 768: „Ex hoc fundamento, .. quod unio personalis docet, .. promanat etiam doctr. illa de communicatione idiomatum duarum in Chr. naturarum." P. 773: „Quantum ad divinam in Chr. naturam attinet, cum in ipso nulla sit transmutatio (Iac. 1, 17), divinae Christi naturae per incarnationem nihil (quoad essentiam et proprietates eius) vel accessit vel decessit, et per eam in se vel per se neque diminuta neque aucta est... Quod ad humanam nat.

zu Anfang und §. 42.), ward von jeher von den Reformirten nicht bloß wesentlich bestritten, sondern auch, zum Theil freilich

---

in persona Chr. attinet, non defuerunt quidam, qui contenderent, eam in personali etiam cum divinitate unione nihil amplius habere, quam duntaxat suas naturales essentiales proprietates, quarum ratione fratribus suis per omnia similis est. Unde affirmarunt, humanae in Chr. naturae nihil eorum tribui vel debere vel posse, quod sit supra vel contra naturales ipsius proprietates, etiamsi scripturae testimonia humanae Chr. naturae talia tribuant. Hanc vero ipsorum opinionem falsam esse, verbo Dei adeo perspicue demonstrari potest, ut etiam ipsorum consortes eum ipsum errorem reprehendere et reiicere tandem coeperint. Sacrae enim literae et orthodoxi patres scripturae verbis edocti praeclare testantur, quod humana nat. in Chr. eam ob causam et inde adeo, quod cum divina natura personaliter unita est, (deposito servili statu et humiliatione, iam glorificata et ad dexteram maiestatis et virtutis div. exaltata) praeter et supra naturales, essentiales atque in ipsa permanentes humanas proprietates etiam singulares, excellentissimas, maximas, supernaturales, impervestigabiles, ineffabiles atque coelestes praerogativas maiestatis, gloriae, virtutis ac potentiae super omne, quod nominatur.., acceperit, ut ita humana in Chr. natura (suo modo et ratione) in exsequendo officio Christi simul adhibeatur, cooperetur.., non tantum ex suis natural. proprietatibus.., sed praecipue secundum maiestatem, gloriam, virtutem atque potentiam, quam per unionem hypostaticam, glorificationem et exaltationem accepit." P. 778: „His vocabulis (realis communicatio cet.) nunquam ullam physicam communicationem vel essentialem transfusionem (qua naturae in suis essentiis aut essential. proprietatibus confunderentur) docere voluimus, ut quidam vocabula et phrases illas astute et malitiose falsa interpretatione, contra conscientiam suam, pervertere non dubitarunt, tantum ut piam doctr. suspicionibus iniquissimis gravarent: sed vocabula et phrases illas verbali communicationi opposuimus, cum quidam fingerent, communicationem idiomatum nihil aliud, nisi phrasin et modum quendam loquendi, h. e. mera tantum verba, nomina et titulos inanes esse.. Quapropter ad recte declarandam maiestatem Christi vocabula (de reali communicatione) usurpavimus, ut significaremus, communicationem illam vere et reipsa (sine omni tamen naturarum et proprietatum essentialium confusione) factam esse." P. 779: „Hac ratione est permanetque in Chr. unica tantum divina omnipotentia.., quae est solius divinae nat. propria. Ea vero lucet et vim suam plene, liberrime tamen, exerit in et cum assumpta humanitate, et per illam

absichtlich entstellt, in der Gesammtheit ihrer Bekenntnißschriften, wiewohl in einigen auf die feinste, täuschendste, verhüllteste Weise, kirchlich verworfen[25]): eine Differenz, in welcher der tiefste materiale Unterschied der lutherischen und reformirten Kirche besteht.

---

assumptam, exaltatam in Chr. humanitatem. Quemadmodum etiam in ferro candente non duplex est vis lucendi et urendi (quasi ignis peculiarem et ferrum etiam peculiarem et separatam vim lucendi et urendi haberet), quin potius illa vis lucendi et urendi est proprietas ignis. Sed tamen, quia ignis cum ferro unitus est, ideo vim et virtutem luc. et ur. in et cum ferro et per ferrum illud candens exerit, ita quidem, ut ferrum ignitum ex hac unione vim habeat et luc. et ur." cet. P. 780: „Credimus, doc. et conf., non fieri talem maiestatis Dei et omnium proprietatum eius effusionem in humanam nat. Chr., qua divinae nat. aliquid decedat, aut ut de suo alii ita largiatur aliquid, quod hac ratione sibi ipsa non in se retineat, aut quod humana nat. in substantia atque essentia sua parem maiestatem acceperit, quae a natura et essentia divinae nat. sit separata et divisa, quasi cum vinum, aqua aut oleum de uno vase in aliud transfunditur. Neque enim vel humana in Chr. nat. vel ulla alia creatura in coelo aut in terra eo modo omnipotentiae div. capax est, ut per se omnipotens essentia et nat. fiat aut omnipotentes proprietates in se et per se habeat. Hac enim ratione humana nat. in Chr. abnegaretur et in divinitatem prorsus transmutaretur." Endlich, unter den Sätzen, welche „unanimi consensu, ore et corde" verworfen werden, heißt es, p. 787 (zuerst antithetisch, dann thetisch): „Quod humanitas Christi in omnia loca coeli et terrae localiter extensa sit; quod tamen ne quidem divinitati tribui debet. Quod autem Christus per divinam omnipotentiam suam corpore suo (quod ad dexteram maiestatis et virtutis Dei collocavit) praesens esse possit, ubicunque voluerit, ibique imprimis, ubi suam praesentiam illam, ut in sacra sua Coena, in verbo suo promisit, hoc ipsius omnipotentia et sapientia optime efficere potest, sine transmutatione aut abolitione verae suae humanae naturae."

25) Die Wahrhafte Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürch von 1545 bekennt: „Christi wahrer menschlicher Leib ist (nach der Himmelfahrt) mit seiner vernünftigen menschlichen Seele nicht vergottet.., sondern allein verklärt worden. Durch die Verklärung wird aber das Wesen des menschl. Leibes nicht vertilgt, sondern demselben nur die Schwachheit abgenommen und der Leib herrlich, glänzend und unsterblich gemacht.. Nach der Himmelfahrt ist Chr. auf Erden nicht mehr leiblich, indem er nach der Eigenschaft seines wahren menschlichen Leibes nur an Einem Orte und nicht allenthalben ist." — Conf. Helv. II, 11: „Non docemus, veritatem corporis

Ueber die hohe Bedeutung der luth. Kirchenlehre in diesem Punkte vergl. E. Sartorius Die luth. Lehre von der gegen=

Christi a clarificatione desiisse aut deificatam adeoque sic deificatam esse, ut suas proprietates.. deposuerit ac prorsus in naturam divinam abierit." — Conf. Gall. 15: „Credimus, in una eademque persona, quae est I. Chr., vere et inseparabiliter duas illas naturas sic esse coniunctas, ut etiam sint unitae, manente tamen unaquaque illarum naturarum in sua distincta proprietate, ita ut, quemadmodum in ista coniunctione divina Verbi natura proprietates suas retinens mansit increata, infinita et omnia replens, sic etiam natura humana manserit mansuraque sit in aeternum finita, suam illam naturalem formam, dimensionem atque adeo proprietatem habens, cui nimirum veritatem humanae nat. non ademerit resurrectio et glorificatio sive assumtio ad dexteram patris." — Conf. Angl. (die 39 Artikel äußern sich allerdings nicht ebenso ausdrücklich) p. 89 sq.: „..(Credimus) quamvis maiestas et divinitas Christi ubique diffusa sit, tamen corpus eius.. in uno loco esse oportere: Christum corpori suo maiestatem dedisse, naturam tamen corporis non ademisse: neque ita asserendum esse Christum Deum, ut eum negemus esse hominem." — Conf. Belg. art. 19: „...Sed duae naturae in unam personam unitae, quarum utraque proprietates suas distinctas retineat, adeo ut sicut natura div. semper increata permansit absque initio dierum et vitae fine, coelum et terram implens, sic humana nat. proprietates suas non amiserit, sed creatura remanserit, initium dierum et naturam finitam habens, omniaque illa, quae vero corpori conveniunt, retinens. Et quamvis eidem naturae immortalitatem resurrectione sua dederit, nihilominus veritatem eius non commutavit, si quidem .. resurrectio nostra etiam a veritate eius corporis dependet." — Confess. March. 4: „S. Churf. Gn. bekennen, daß Sie im Art. von der Person Christi von Herzen gläuben, wie in Christo zwo unterschiedliche Naturen, die göttl. und menschl., also persönlich vereiniget und verbunden, daß sie nun und nimmermehr mögen oder können von einander getrennt werden, und daß jede Natur ihre gewissen natürl. Eigenschaften habe u. behalte auch in der persönl. Vereinigung, u. dennoch eine wahre Communion u. Gemeinschaft sei ..; daß Chr. bei uns sei u. bleibe bis ans Ende der Welt nach seiner unendl. Natur, nach seiner göttl. Majestät, nicht aber nach der Natur, nach welcher er gen Himmel gefahren u. von diesem wiederkommen wird, welche ohne Vertilgung ihrer Eigenschaft auch in der höchsten Glorie wesentlich nicht kann überall seyn .. Item daß der Herr Chr. zwar nach seiner angenommenen Menschheit mit hohen und übernatürl. Gaben geziert und gekrönt worden Ps. 8., dennoch die menschl. Natur nicht in die Gottheit verwandelt, noch derselben verglichen worden sei, welches der eutychian. Irrthum ist." — Vergl. auch die ungestüme Conf. Czenger.

seitigen Mittheilung der Eigenschaften der beiden Naturen in Christo, vertheidigt rc., in den Dorpater Beiträgen zu den theol. Wissenschaften. Bd. I. (Hamb. 1832.) S. 348—384.

II. Von dem Werke Christi.

§. 44.

Im Allgemeinen.

Alle christliche Kirchenpartheien, mit Ausnahme einer einzigen, sind darüber einverstanden, — was Fundamentallehre der christlichen Kirche von Anbeginn war —, daß Christus die Versöhnung der Menschen mit Gott bewirkt hat. Nur die Swedenborgianer, in äußerster Opposition gegen die lutherische Orthodoxie (von stellvertretender Genugthuung, zuzurechnendem Verdienste Christi rc.), setzen den Zweck der Erscheinung Christi selbst

art. 8., Colloqu. Lips. p. 33, Conf. Anhalt. art. 8. rc. — Besonders fein und verhüllt erklärt sich über den Gegenstand der Heidelberger Katechismus. Er begnügt sich damit zu erklären (Frage 35.), was in allen reformirten Symbolen steht, Jesus habe in Allem ganz menschliche Natur gehabt außer der Sündlosigkeit („daß der ewige Sohn Gottes .. wahre menschliche Natur .. an sich genommen hat: auf daß er auch der wahre Samen Davids sei, seinen Brüdern in Allem gleich, ausgenommen die Sünde"), und Fr. 47. zu bekennen, nach seiner menschlichen Natur sei er nicht mehr auf Erden („Chr. ist wahrer Mensch und wahrer Gott. Nach seiner menschl. Natur ist er jetzunder nicht auf Erden; aber nach seiner Gottheit, Majestät, Gnade u. Geist weichet er nimmer von uns"), worauf die 48. Frage („Werden aber mit der Weise die zwo Naturen in Chr. nicht von einander getrennet, so die Menschheit nicht überall ist, da die Gottheit ist? Antwort: Mit nichten; denn, weil die Gottheit unbegreiflich und allenthalben gegenwärtig ist, so muß folgen, daß sie sowohl außerhalb ihrer angenommenen Menschheit, und dennoch nichts desto weniger auch in derselben ist, u. persönlich mit ihr vereiniget bleibet") zwar eine communio naturarum, aber nicht [zur Constituirung einer wirklich und unleugbar nur einigen Persönlichkeit] idiomatum behauptet. (Wie die reformirte Kirche doch selbst schon hiedurch, selbst schon durch jene Frage 35., den δεύτερος Ἀδὰμ leugne, erkannte scharf und tief die Concordienformel, indem sie auf jene täuschende Ausdrucksweise bündig entgegnet, p. 766: „Huius hypostaticae unionis ratione et naturarum communione Maria, laudatissima illa virgo, *non hominem duntaxat*, sed *talem* hominem, qui vere filius Dei altissimi est, genuit“ cet.).

außerhalb der irdischen Menschheit. Zwar sieht auch Swedenborg in Christo den Erlöser; er versteht jedoch unter Erlösung vielmehr eine Wirkung Christi in Beziehung auf überirdische Geister, als auf die Menschenwelt, und der Begriff der Erlösung des Menschengeschlechts fällt bei ihm mithin in ein ebenso mysteriöses, als bedeutungsloses Etwas, oder vielmehr in ein hochtrabendes Nichts zusammen[26]). — Aber auch die übrigen christlichen Kirchengemeinschaf-

---

26) Die diesseitige Kirche, sagt Swedenborg (vergl. s. vera chr. rel. engl. Ausg. I, 168. 237 ff.), bildet mit den jenseitigen Ordnungen der Geister Ein Ganzes; die Genossen der Gemeine Gottes auf Erden sind gleichsam die Füße und Beine, die Geister im Himmel Brust, Schulter u. s. w. dieses großen Leibes. Das stete Wachsthum des sittlichen Verderbens hienieden brachte daher auch Unordnung in das obere Geisterreich, worin satanische Gewalten immer weiter vordrangen. Der Mensch gewordene Gott befreiete nun die guten Geister von der Zudringlichkeit der Teufel, indem er dieselben in die Grenzen der Hölle zurückdrängte. Durch diese richterliche Handlung, durch diese strenge Ausscheidung der Guten von den Bösen hat sich der Herr als die Gerechtigkeit dargestellt, keinesweges aber durch Leistung eines vollkommenen Gehorsams anstatt der Menschen oder dgl. Sein Gehorsam und sein Tod verdienten nur seiner Menschheit die vollkommene Verklärung, in welcher er die höllischen Mächte auf ewig in Unterwürfigkeit zu erhalten vermag. Von einer stellvertretenden Genugthuung, einem zuzurechnenden Verdienste Christi u. dergl. kann also gar nicht die Rede seyn; ja selbst die eigentliche Beziehung des Erlösungswerks auf die irdische Menschheit ist bei Swedenborg sonach hinweg gefallen. — Jene soteriologischen Ansichten spricht kurz der Swedenborgianische Katechismus (vergl. nur oben §. 35. Schlußanm. die Swedenb. Angelologie und Dämonologie nach dem Katechismus) Fr. 9. 10. so aus: „Was verstehest du unter Erlösung? A. Befreiung von der Macht der Hölle oder der höllischen Geister. Wie bewirkte der Herr diese Erlösung? A. Dadurch, daß Er menschliche Natur annahm, durch die Geburt aus der Jungfrau Maria, und daß Er in derselben bekämpfte und überwand die höllischen Mächte, welche den Menschen in Banden hielten, und daß Er, nachdem er seine Menschheit verklärt oder göttlich gemacht hat, jene auf ewig in Unterwürfigkeit erhält." Weitläuftiger exponirt dieselben Tafel Vergleich. Darstell. ꝛc. S. 255—263, worauf er sie S. CII also in ihrem Nichts zusammenfaßt: „Die Neue Kirche leugnet jene Gott angedichtete ungöttliche Strafgerechtigkeit (die „einen völlig unbiblischen, wahrhaft heidnischen u. unwürdigen Begriff von Gott voraussetzt") ganz, und lehrt, daß Er vermöge seiner Liebe Jedem vergiebt, nach seiner unwandelbaren Ordnung aber den Himmel Keinem öffnen kann, der sich nicht durch Besserung und innere Reinigung für denselben empfänglich gemacht hat. Diese Besse-

ten sind nun getheilter Meinung über die Mittel, wodurch Christus die Versöhnung der Menschen mit Gott bewirkt hat. Die meisten, namentlich die katholische und die lutherische Kirche, und in Anschließung, wenn auch in minder klarer an die erstere die griechische, sowie an letztere die reformirte Kirche [27]), an welche letztgenannte dann wieder, wenn auch wiederum in etwas minder bestimmter Weise, die Mennoniten [28]) und, sie nun freilich bedeutend laxer, die Arminianer sich anfügen, erkennen dies Mittel in dem stellvertretenden Tode Christi [29]), und be-

---

rung und Wiedergeburt wurde aber nur dadurch wieder möglich, daß Er durch die mit dem Tode Jesu zusammenhängende Verherrlichung Seines Menschlichen und dessen fortwährende Einwirkung auf das ganze All die Freiheit zum Guten, als sie unterzugehen im Begriff war, für immer wiederherstellte" rc.

27) Von der reformirten Kirche im Ganzen kann allerdings nichts Anderes ausgesagt werden. S. §. 45. Erst stimmführende neuere einzelne reformirte Theologen mit ihren Schulen sind in Fort- und Durchbildung des sonstigen spiritualistischen Princips ihrer Kirche zu sehr abweichenden Theorieen auch über das Erlösungswerk Christi (wie damit zugleich oder daneben über andere Haupttheile des Lehrbegriffs) gekommen; so vor Allen Schleiermacher (dessen Erlösungstheorie sich darauf reducirt, daß der Mensch durch seine Lebensgemeinschaft mit dem Urbilde der Menschheit, d. h. als ein in der Entwickelung begriffener Theil der Erscheinung Christi, ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens werde), demnächst auch Gottfr. Menken zu Bremen (dessen Erlösungstheorie ein Schleiermacherisirendes — daß Jesus die menschl. Natur in seiner Person vermöge seines thuenden Gehorsams unsündlich vor Gott dargestellt rc. — und ein Swedenborgianisirendes Element — daß durch die Erlösung in der sichtbaren, wie allermeist in der unsichtbaren Welt, eine große Veränderung vorgegangen, Alles in eine andere Form und Verfassung gebracht, und besonders die vormalige große Macht des Satans eingeschränkt und in Beziehung auf gewisse Wirkungen und Gegenwirkungen der Schöpfung aufgehoben worden rc. — zu verschmelzen sucht), u. A.

28) Vergl. Ris Confess. art. 2. 13. und die Brev. Confess. der Friesen und Deutschen art. 3. 6. 7. (bei Schyn plen. deduct. p. 90. 94 sq.).

29) Ueber den Begriff einer auch activ von Christo geleisteten Genugthuung, wie derselbe mit dem oben vorzugsweise hingestellten der passiven innig zusammenhängt, aber nur von der lutherischen und demnächst auch der reformirten Kirche (einigermaßen auch von der griechischen) be-

trachten die Versöhnung als ein auf das Verdienst Christi unmittelbar sich gründendes göttliches Gnadengeschenk; die Quäker dagegen, in deren Lehrconnex allerdings die Lehre von der Erlösung eine nicht unwesentliche Stelle einnimmt (s. §. 41, 2.), enthalten sich nicht allein meist unzweideutig bestimmter Aeußerungen über die Art des Erlösungswerks, sondern verdunkeln dasselbe noch zugleich durch eine mystische Deutung [30]), und die Socinianer betrachten in geradem Gegensatze gegen die Lehre jener Kirchen die Versöhnung als in Folge eigener sittlicher Besserung eintretende göttliche Wohlthat, und setzen das Verdienst Christi lediglich darein, daß er durch Lehre und Beispiel den untrüglichen Weg zur sittlichen Besserung gezeigt habe. Wenn der Tod Christi bei jenen Kirchen der Mittelpunkt alles dessen ist, was Christus für die Menschheit leistete, so erscheint er bei den Socinianern bloß als ein untergeordnetes Stück im Verdienste Christi, als Bestätigung seiner Lehre und kräftigere Ermunterung der Menschheit zum Gehorsam; und wenn bei jenen Lehre und Beispiel Christi nur als ein Theil seines Verdienstes und in der engsten Beziehung auf seinen Tod, als Mittelpunkt des ganzen Erlösungswerks, betrachtet wird, so er-

stimmt ausgesprochen, von der katholischen nicht ausgesprochen, von der arminianischen verneint wird, s. erst bei §. 45. das Nähere.)

30) Auch die Quäker reden allerdings von dem Versöhnungstode Christi in biblischen Ausdrücken; aber theils meistens sehr allgemein, theils unterscheiden sie auch eine doppelte Erlösung, die eine factische oder äußerliche, welche durch den Tod Christi bewirkt worden ist, und dem Sünder die Fähigkeit, das Heil zu erlangen, gebracht hat, die andere innere, durch Mittheilung der von Christus ausströmenden Lebenskraft des inneren Lichts. Beide in Verbindung wirken erst die Entsündigung des Menschen, eine ist so nothwendig wie die andere. (S. **Barclai.** Apol. thes. 7, 2: „**Prima est redemtio a Christo peracta in corpore suo crucifixo extra nos. Altera est redemtio, quam Christus in nobis operatur, quae non minus proprie et dicitur et aestimatur redemtio, quam praecedens. Prior igitur illa est, qua homo, prout in lapsu stat, in salutis capacitate ponitur.. Secunda illa est, qua possidemus et cognoscimus puram et perfectam hanc redemtionem in nobis ipsis... Sicut .. nemo potuit posteriore frui absque priore, sic etiam nemo priore frui absque posteriore potest: nobis igitur utraque iustificationis causae sunt. Prior est causa procurans et efficiens, secunda causa formalis.**“)

scheint beides, Lehre und Beispiel, vereinigt den Socinianern als Hauptsache, der auch der Tod Christi gedient habe. Außerdem unterscheiden sich die Socinianer auch dadurch von jenen Kirchen, daß die letzteren je nach dem Maaße der Klarheit und Reinheit ihrer Ueberzeugung auch von einer Versöhnung Gottes mit den Menschen ebensowohl, als der Menschen mit Gott reden dürfen, während die ersteren nur diese zugeben. — Ferner weichen aber auch jene Kirchen, die an eine Versöhnung durch Christi stellvertretenden Tod glauben, wieder darin von einander ab, daß einige, nehmlich die lutherische Kirche mit der reformirten [31]) und mennonitischen [32]), diese Versöhnung Christi für völlig zureichend, Andere, nehmlich die Arminianer, und in anderem Sinne die katholische Kirche, für nur zum Theil zureichend, noch Andere, nehmlich ebenfalls zugleich, nur wieder in anderer Beziehung, die katholische Kirche, für überzureichend erklären, während die griechische Kirche diesen Punkt symbolisch nicht genau erörtert, obwohl sie sich durch stillschweigende Mißbilligung der dritten am meisten an die erstere und an die katholische Schattirung der zweiten Ansicht anschließt; s. §. 45. — Endlich scheiden sich auch dadurch noch die lutherische und die reformirte Kirche in diesem Lehrpunkte von einander, daß nur die erstere, insofern nur sie die reine Wahrheit in Betreff der Person Christi festhält, die im innigsten Zusammenhange mit derselben stehende gemeinsame Lehre von dem Versöhnungswerke Christi wahrhaft lebendig und kräftig selbstbewußt zu erfassen vermag.

---

31) Insofern nicht die reformirte Kirche durch das Calvinistische Prädestinationsdogma factisch sich zur entgegengesetzten Ansicht, dahin nehmlich führen läßt, auch ihrerseits factisch die Versöhnung Christi für nur zum Theil zureichend zu erklären, nach Gottes Willen nur für die Auserwählten [ein Lehrpunkt, der aber noch weit tiefere Bedeutsamkeit haben würde, als der entsprechende arminianische und katholische, indem er die Bedeutung des ganzen Wesens und Werkes Christi für die gesammte Menschheit als solche an und für sich aufhöbe.]

32) Noch das Glaubensbekenntniß der Feinen vom J. 1755 lehrt ausdrücklich von Christo, „daß er nicht bloß, um seine Lehre zu bestätigen, sondern vielmehr als unser allein genugsamer Bürge zur Versöhnung unserer Sünden sich freiwillig zum Kreuzestod und Begräbniß überliefert habe."

§. 45.

Vergleichende Darstellung der katholischen, (griechischen), lutherischen (und reformirten), und arminianischen Lehre.

Die katholische Kirche, so wie die lutherische nebst der reformirten, und (wiewohl laxer) die arminianische Parthei bekennen sich in ihrer Vorstellung über das Verdienst Christi wesentlich zur Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung, zur Satisfactionslehre. Die lutherische Kirche insbesondere bekennt Conf. Aug. art. 3. von Christo: „welcher wahrer Gott und Mensch ist, wahrhaftig geboren, gelitten, gekreuziget, gestorben und begraben, daß er ein Opfer wäre, nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle andere Sünde, und Gottes Zorn versühnet" (lateinisch: „ut reconciliaret nobis Patrem, et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis"), und art. 4: „daß wir Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit für Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Genugthun, sondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen und für Gott gerecht werden aus Gnaden um Christus willen durch den Glauben, so wir gläuben, daß Christus für uns gelitten hat, und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird" („quod homines .. gratis iustificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, quia sua morte pro nostris peccatis satisfecit"); desgleichen in der Apol. art. 3. de dilectione et impletione legis p. 93: „Christus, quia sine peccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus est, sustulit illud ius legis, ne accuset, ne damnet hos, qui credunt in ipsum, quia ipse est propitiatio pro eis, propter quam nunc iusti reputantur," und art. 6. de confessione et satisfactione p. 190: „Mors Christi non est solum satisfactio pro culpa, sed etiam pro aeterna morte," sowie auch im Groß. Katech. zum 2. Art.: „(Christus) dazu gelitten, gestorben und begraben, daß er für mich genug thäte, und bezahlete, was ich verschuldet habe, nicht mit Silber noch Gold, sondern mit seinem eignen theuren Blute;" und genauer

erklärt sich sodann hierüber die Concordienformel art. 3. de iustitia fidei coram Deo, indem sie zugleich, in vollkommenster materialer Harmonie mit Luthers und der lutherischen Kirche Lehre von jeher, formal zwischen einer obedientia Christi activa (dem heiligen Leben Jesu als vollkommener Erfüllung des göttlichen Gesetzes durch Ihn anstatt der Menschen) und passiva (der durch den Tod geleisteten Genugthuung) unterscheidet [33]). Aehnlich,

---

33) Sol. decl. p. 684 sq. „Iustitia illa, quae coram Deo fidei aut credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Chr., quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit. Cum enim Chr. non tantum homo, verum Deus et homo sit, in una persona indivisa, tam non fuit legi subiectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia dominus legis fuit. Eam ob causam ipsius obedientia non ea tantum, qua patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subiecit eamque obedientia illa sua implevit, nobis ad iustitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo in vita et morte sua nostra causa patri suo coelesti praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et iustis nos reputet et salute aeterna donet“ —; u. p. 697: „Et hoc modo fides nostra respicit in personam Christi, quatenus illa pro nobis legi sese subiecit, peccata nostra pertulit, et cum ad patrem suum iret, solidam, absolutam et perfectissimam obedientiam (iam inde a nativitate sua sanctissima usque ad mortem) patri suo coelesti pro nobis miserrimis peccatoribus praestitit. Qua sua obedientia omnem nostram inobedientiam (quae in nostra natura et huius cogitationibus, verbis et operibus haeret) texit, ut ea nobis ad damnationem non imputetur, sed ex mera gratia, propter solum Christum, condonetur atque remittatur.“ — Von dieser activ und passiv durch Christum geleisteten Genugthuung wird zugleich bestimmt (gegen Andr. Osiander und Fr. Stancarus), daß sie Christus nur nach beiden Naturen zugleich geleistet habe und habe leisten können. „Dextre considerandum est (p. 696), qua ratione Christus .. nostra iustitia dicatur. Nempe quod iustitia nostra neque in divina, neque in humana natura, sed in tota ipsius persona consistat: quippe qui ut Deus et homo in sola sua tota et perfectissima obedientia est nostra iustitia ... Quare credimus, docemus et confitemur, quod tota totius personae Christi obedientia, quam ille Patri usque ad ignominiosissimam crucis mortem nostra causa praestitit, nobis ad iustitiam imputetur. Humana enim natura sola, sine divinitate, aeterno omnipotenti Deo neque obedientia, neque passione pro totius mundi peccatis satisfacere valuisset.

wenn auch theilweise minder bestimmt, kräftig und tief, namentlich auch hinsichtlich der letzteren (mit der Lehre von der Person Christi genauer zusammenhängenden) Unterscheidung [34]), äußern sich die drei anderen Kirchengemeinschaften [35]).

Divinitas vero sola sine humanitate inter Deum et nos mediatoris partes implere non potuisset. Cum autem .. obedientia illa Christi non sit unius duntaxat naturae, sed totius personae; ideo ea est perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili iustitiae divinae .. satis est factum.“..

34) Dieselbe fehlt übrigens nicht einmal den Quäkern ganz. Barclai. apol. thes. 7, 8. p. 142 erwähnt beiläufig neben mors und passiones Chr. auch dessen integra obedientia als zum Versöhnungswerk gehörig.

35) Von reformirten Symbolen bekennt die Conf. Helv. II. cap. 15: „Christus peccata mundi in se recepit et sustulit divinaeque iustitiae satisfecit. Deus ergo propter solum Christum passum et resuscitatum propitius est peccatis nostris, nec illa nobis imputat;“ Conf. Gall. art. 17: „Credimus, eo unico sacrificio, quod I. Chr. in cruce obtulit, nos esse Deo reconciliatos .. Itaque testamur, Christum esse integram et perfectam nostram ablutionem, in cuius morte plenam satisfactionem nanciscimur, qua liberemur ab omnibus peccatis, quorum rei sumus et a quibus absolvi alio remedio non possumus;“ Conf. Belg. art. 21: „Credimus, I. Chr. summum illum sacerdotem esse,.. qui se nostro nomine coram patre stitit ad iram ipsius plena satisfactione sua placandam, offerens se ipsum in ligno crucis pretiosumque sanguinem suum ad purgationem peccatorum nostrorum effundens;“ Heidelb. Katech. Fr. 1: „Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben? A. Daß ich mit Leib und Seele .. meines getreuen Heilandes J. Chr. eigen bin, der mit seinem theuren Blute für alle meine Sünde vollkömmlich bezahlet“ rc. („auf daß er — Fr. 37. — mit seinem Leiden, als mit dem einigen Sühnopfer, unser Leib und Seel von der ewigen Verdammniß erlösete“); u. Fr. 40: „Warum hat Christus den Tod müssen leiden? A. Darum, daß von wegen der Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes nicht anders für unsere Sünde möchte bezahlet werden, denn durch den Tod des Sohnes Gottes.“ Eine obedientia Chr. activa wird nur in einigen späteren Bekenntnissen einigermaßen angedeutet, nehmlich Conf. Helv. II, 11. („Porro passione vel morte sua omnibusque adeo, quae a suo in carne adventu nostra causa fecit et pertulit, reconciliavit omnibus fidelibus Dominus noster patrem coelestem“) und Heidelb. Kat. Fr. 36. („Was für Nutzen bekommst du aus der h. Empfängniß u. Geburt Christi? A. Daß er unser Mittler ist, und mit seiner Unschuld u. vollkommenen Heiligkeit meine Sünde, darinnen

In der Art und Weise aber, wie jene Theorie ausgebeutet und angewandt wird, stimmen die Kirchen nicht gleicherweise überein; ja im Grunde selbst nicht die katholischen Dogmatiker unter sich. Die letztere Verschiedenheit stammt schon aus der Periode der Scholastiker her. Anselmus von Canterbury, der Hauptbegründer der systematisch ausgebildeten und fixirten Satisfactionslehre, behauptete[36]), daß, um der göttlichen Gerechtigkeit und Majestät zu entsprechen, eine Genugthuung habe geleistet werden

---

ich bin empfangen, vor Gottes Angesicht bedeckt"), ausgesprochen erst und *allein* (gegen Piscator) in der Formula Consens. helvet. c. 15. 16. („Ita Chr. vice electorum obedientia mortis suae Deo patri satisfecit, ut in censum tamen vicariae iustitiae et obedientiae illius universa eius, quam per totius vitae suae curriculum legi .. sive agendo sive patiendo praestitit, obedientia vocari debeat. Rotundo asserit ore spiritus Dei, Christum sanctissima vita legi et iustitiae div. pro nobis satisfecisse, et pretium illud, quo emti sumus Deo, non in passionibus duntaxat, sed tota eius vita legi conformata collocat"). — Katholischerseits bezeugt das Conc. Trid. sess. 6. cap. 7: „I. Chr., cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit, et pro nobis Deo patri satisfecit. (Vergl. Sess. 14. cap. 8. „Chr. Iesu, qui pro peccatis nostris satisfecit," u. a. St.) Vergl. auch Catech. Rom. 1, 5, 11. („Hoc in passione et morte Filius Dei spectavit, ut omnium aetatum peccata redimeret ac deleret et pro eis patri abunde cumulateque satisfaceret") und 2, 5, 63. („Prima satisfactio et praestantissima illâ est, qua pro scelerum nostrorum ratione, etiamsi Deus summo iure nobiscum velit agere, quidquid a nobis debeatur, cumulate persolutum est: haec vero eiusmodi esse dicitur, quae nobis Deum propitium et placatum reddidit, eamque uni Christo acceptam ferimus, qui in cruce pretio pro peccatis nostris soluto plenissime Deo satisfecit"). Eine obedientia activa Christi spricht die katholische Kirche nicht aus, und viele einzelne kathol. Theologen erklären sich geradezu gegen dieselbe (z. B. Dobmayer Institut. theol. ed. Salomon. II. p. 315.). — Die remonstrantische Satisfactionslehre s. in der Conf. Remonstr. 8, 7. 9.; gegen eine obed. Chr. activa aber erklärt sich Limborch Theol. chr. 3, 21, 2—5. ausdrücklich, und bei der Ansicht, daß Christus das Gesetz Gottes für sich selbst habe erfüllen müssen (Episcop. Opp. II, 288 sq.), fiel natürlich die Möglichkeit einer solchen hinweg.

36) S. s. Schr. Cur Deus homo, besonders L. I. c. 10 sq. 13 sq. 20; II, 5 sqq. 11. 14. 19.

müssen, die dem Maaße der Sünde gleich gewesen wäre; die Sünde des ganzen Menschengeschlechts sei aber eine unendliche; also konnte kein endlicher Mensch dafür Genüge thun, sondern nur ein unendlicher, der Sohn Gottes selbst. Diese Theorie entwickelte Thomas Aquinas noch weiter [37]), fügte aber die Bestimmung hinzu, daß die Genugthuung Christi nicht bloß hinreichend, sondern auch überflüssig wirksam, ein meritum superabundans, gewesen sei, um den Menschen Sündenvergebung zu verschaffen. Dagegen aber trat nun Duns Scotus auf[38]). Er wollte gar nicht die Unendlichkeit der Genugthuung Christi einräumen; er behauptete vielmehr, das Blut Christi, welches er zunächst, um sich selbst Seligkeit zu verdienen, dem Vater dargebracht habe, sei zwar allerdings für die Erlösung hinreichend gewesen, aber nicht sowohl durch sich selbst um seines unendlichen Werthes willen, sondern vielmehr darum, weil es Gott dafür angenommen, vermöge einer acceptatio divina. Diese letzteren beiden verschiedenen Ansichten über das Werk Christi gingen nun auch auf die Schulen der Thomisten und Scotisten über, und bestanden noch neben einander zur Zeit der Reformation. Das *Concil. Trident.* erklärte sich, wenn auch nicht eigentlich ausdrücklich, doch theils negativ (schweigend), theils aber auch positiv, sowohl an sich, als im ganzen Connex seines Lehrsystems, immer deutlich genug[39]) (was namentlich auch Bellarmins Tridentinische Orthodoxie wohl erkennt [40])), gegen die scotistische und für die thomistische Ansicht, und so ward die letztere die alleinige orthodoxe Lehre der neueren katholischen Kirche. Dieselbe erklärt das Verdienst Christi nicht allein für zureichend, sondern auch für überzureichend [41]), so daß

37) S. s. Summa theol., besonders P. III. qu. 48. art. 2 sq.; qu. 49. art. 1 sqq.

38) Sent. L. III. dist. 19.

39) S. oben S. 269 Anm. 35. in Vergleich mit dem unten bei der Lehre von Buße und Ablaß §. 65. Folgenden.

40) Vergl. S. 271.

41) Die kathol. Symbole geben über die satisfactio superabundans keine vollständige Belehrung. Doch deutet der Catech. Rom. bestimmt darauf hin. S. die oben S. 269 angef. Stellen und besonders Cat. Rom. I, 5, 15: „Pretium, quod Chr. pro nobis persolvit, debitis nostris non par solum et aequale fuit, verum ea longe superavit.“ Dagegen fin-

daraus in Verbindung mit den Verdiensten der Heiligen und Märtyrer noch ein unermeßlicher Schatz von Verdiensten entspringt, welcher zur Disposition der Kirche und des Papstes steht. Auf der anderen Seite bekannte sich die Arminianer-Parthei zur scotistischen Lehre über das Werk Christi. Sie betrachtet das Verdienst Christi nur als partiell zureichend, so jedoch, daß es durch die göttliche Gnade für zureichend erklärt worden sei; Episcopius namentlich stellt das Leiden Christi als ein Opfer für die Menschheit dar, welches einen solchen Werth in Gottes Augen habe, daß er allen an Christum Glaubenden nur deshalb die Sünden vergeben wolle, um so die Abscheulichkeit der Sünde und die Größe seiner Liebe zu offenbaren [42]). Die lutherische

det sich eine klare Auseinandersetzung bei Bellarmin. de indulg. 1, 2. 4.: „Exstat in ecclesia thesaurus satisfactionum ex Christi passionibus infinitus, qui nunquam exhauriri poterit. Nam Christi passio pretii fuit infiniti, cum esset passio personae infinitae. Deus est, qui sanguinem fudit pro ecclesia. Dignitas autem satisfactionis mensuram accipit a dignitate personae satisfacientis. Deinde Chr. pro hominibus omnibus mortuus est. Certum est autem, non omnibus hominibus, qui hactenus vixerunt, pretium mortis Christi re ipsa applicatum fuisse ad eorum expianda peccata, imo maiorem partem hominum morti aeternae additam esse. Superest igitur multum illius pretii, quod semper applicari possit, praesertim cum tota Christi satisfactio nobis applicari possit, cum ipse per se nulla satisfactione indiguerit. ... Verissime scripsit Clemens VI. in const. Unigenitus, unam sanguinis Chr. guttam propter unionem ad Verbum toti mundo reconciliando satis esse potuisse. Et cum Chr. non unam sang. guttam, sed totum sanguinem pro nobis fuderit,.. dubium esse non potest, quin semper supersit pretium, idque iustissimum, quo debita nostra solvi possint." — Mehr hierüber vergl. unten bei der Lehre von der Rechtfertigung, Gnade und Buße §. 48. 50. 65.

42) Doch enthält die Conf. Remonstr. noch keine recht klare Bestimmung über den Werth der von Christo geleisteten Satisfaction. Dagegen äußert sich Limborch völlig unzweideutig. (Limb. Theol. christ. l. 3. c. 21. §. 6: „Satisfactio Christi dicitur, qua pro nobis poenas omnes luit peccatis nostris debitas, easque perferendo et exhauriendo divinae iustitiae satisfecit. Verum illa sententia nullum habet in scriptura fundamentum.' Mors Chr. vocatur sacrificium pro peccato; atqui sacrificia non sunt solutiones debitorum, neque plenariae pro peccatis satisfactiones; sed illis peractis conceditur gratuita peccati

Kirche endlich hielt sich von diesen beiden Abwegen fern, und schloß an die einfache Anselmische Lehre sich an. Sie erklärt die versöhnende Wirkung Christi in sich selbst für vollkommen zureichend, um die Sünden der Menschen aufzuwägen und die Gerechtigkeit und Gnade Gottes gegen einander auszugleichen. „Nos docemus," bekennt einfach die Apol. der A. C. art. 7. (p. 201), „sacrificium Christi morientis in cruce satis fuisse pro peccatis totius mundi," und die Form. Conc. art. 3. (a. a. O.[43])) spricht von der „perfectissima pro humano genere satisfactio et expiatio, qua aeternae et immutabili iustitiae divinae satis est factum"[44]).

Während aber in dieser Beziehung die katholische Kirche von der lutherischen sich dadurch scheidet, daß sie das Verdienst Christi für ein überzureichendes erklärt, scheidet sie sich auch von ihr dadurch, daß sie — im Einklange mit ihrem Grundirrthume von nur theilweiser Verderbniß der menschlichen Natur, von noch übriger wesentlicher geistlichen Kraft der Natur :c. — es zugleich in einer anderen Beziehung für ein nur zum Theil zureichendes hält, nehmlich in Beziehung auf das, was der Mensch bei seiner Rechtfertigung zu thun hat. Indem nehmlich die lutherische Kirche die Wirkung des Verdienstes Christi unter der Bedingung des Glaubens auf alle Sünde und deren positive Strafe ausdehnt, und die Schuld sowohl der Erbsünde, als der persön-

---

remissio." — Ib. §. 8: „In eo errant quam maxime, quod velint redemtionis pretium per omnia aequivalens esse debere miseriae illi, e qua redemtio fit" cet. — Ib. c. 22. §. 5: „Quaeri hic posset, quomodo *unius* hominis victima sufficere possit et revera sufficerit ad tot hominum myriades eorumque peccata innumera expiandum. Resp. Sufficit illa duplici respectu. Primo, respectu voluntatis divinae, quae ad generis humani liberationem nihil ultra requisivit, sed in unica hac victima acquievit. — Secundo resp. dignitatis personae Christi" cet.)

43) Um noch anderer Stellen (zumal dann späterer Dogmatiker) hier zu geschweigen.

44) Aehnlich äußern sich auch reformirte Symbole, wie Conf. Gall. art. 17. (s. oben S. 268); — obgleich in anderer Beziehung, als beim Arminianismus, allerdings, wie bereits bemerkt (S. 265 Anm. 31.), zu sagen ist, daß auch der Calvinismus die Satisfaction nur für theilweise zureichend erkläre.

lichen Sünde dadurch aufgehoben werden läßt [45]): so beschränkt die katholische Kirche die Wirkung des Verdienstes Christi zunächst auf die Schuld der Erbsünde, und fordert für die persönliche Sünde — als wäre dieselbe auch etwas so wesentlich von der Erbsünde Verschiedenes — noch persönliche Genugthuung, die aber freilich auch in Zusammenhange mit dem Verdienste Christi gedacht wird. Das Tridentiner Concil erklärt sich darüber Sess. 14. (Doctr. de poenitentiae sacramento) Cap. 8. (de satisfactionis necessitate et fructu) in der Hauptsache so: „Es scheint der göttlichen Gerechtigkeit angemessen, daß diejenigen, welche nach der Taufe mit Bewußtseyn gesündigt haben, auf eine andere Weise zur Gnade der Sündenvergebung gelangen, als diejenigen, welche vor der Taufe aus Unwissenheit gefehlt haben. Auch geziemt es der göttlichen Gnade, uns durch Auferlegung besonderer Satisfactionen die Vergebung persönlicher, actueller, Sünden zu erschweren, und uns dadurch von der Wiederholung derselben abzuhalten. Endlich werden auch durch solche den Sünden entgegengesetzte besondere Tugendübungen die Reste der Sünden und die schlimmen Gewohnheiten am besten aus dem Gemüthe getilgt. Doch beruht die Kraft dieser unserer Genugthuung immer nur auf der Genugthuung Christi“ [46]). So hat denn die katholische Kirche

---

45) Der 3. Artikel der Augsb. Conf. bekennt von Christo (s. diesen §. zu Anf.), „daß er ein Opfer wäre, nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle andere Sünde“ („non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis“). — Auch die reformirten Symbole, insofern der Calvinistische Prädestinationsvorbehalt diesen dem Verdienste Christi beygelegten Charakter des Vollzureichenden nicht eben wieder aufhebt, bekennen ein Gleiches. Vergl. Conf. Helv. II. c. 14: „Docemus, Christum unum morte vel passione sua esse omnium peccatorum satisfactionem, propitiationem vel expiationem.“

46) „Demum quoad satisfactionem, quae ex omnibus poenitentiae partibus, quemadmodum a patribus nostris christiano populo fuit perpetuo tempore commendata, ita una maxime nostra aetate summo pietatis praetextu impugnatur ab iis, qui speciem pietatis habent, virtutem autem eius abnegarunt: sancta Synodus declarat, falsum omnino esse et a verbo Dei alienum, culpam a Domino nunquam remitti, quin universa etiam poena condonetur; perspicua enim et illustria in sacris litteris exempla reperiuntur, quibus praeter divinam traditionem, hic error quam mani-

für actuelle bewußte Sünden außer dem Verdienste Christi noch besondere Satisfactionen als nothwendig aufgestellt [47]), und diese

festissime revincitur. Sane et divinae iustitiae ratio exigere videtur, ut aliter ab eo in gratiam recipiantur, qui ante baptismum per ignorantiam deliquerint, aliter vero, qui semel a peccati et daemonis servitute liberati, et accepto Sp. S. dono, scientes templum Dei violare et Sp. S. contristare non formidaverint. Et divinam clementiam decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur, ut, occasione accepta, peccata leviora putantes, velut iniurii et contumeliosi Spiritui S., in graviora labamur, thesaurizantes nobis iram in die irae. Procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi freno quodam coërcent hae satisfactoriae poenae, cautioresque et vigilantiores in futurum poenitentes efficiunt; medentur quoque peccatorum reliquiis, et vitiosos habitus, male vivendo comparatos, contrariis virtutum actionibus tollunt. Neque vero securior ulla via in ecclesia Dei unquam existimata fuit ad amovendam imminentem a Domino poenam, quam ut haec poenitentiae opera homines cum vero animi dolore frequentent. Accedit ad haec, quod dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Iesu, qui pro peccatis nostris satisfecit, ex quo omnis nostra sufficientia est, conformes efficimur, certissimam quoque inde arrham habentes, quod si compatimur et conglorificabimur. Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Chr. Iesum. Nam qui ex nobis, tanquam ex nobis, nihil possumus; eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus: ita non habet homo unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus" cet. — Vergl. auch ders. Sess. 14. de poen. can. 13: „Si quis dixerit, pro peccatis, quoad poenam temporalem, minime Deo per Christi merita satisfieri poenis ab eo inflictis et patienter toleratis, vel a sacerdote iniunctis, sed neque sponte susceptis, ut ieiuniis, orationibus, eleemosynis, vel aliis etiam pietatis operibus, atque ideo optimam poenitentiam esse tantum novam vitam: anathema sit," und can. 15.: „Si quis dixerit, claves ecclesiae esse datas tantum ad solvendum, non etiam ad ligandum, et propterea sacerdotes, dum imponunt poenas confitentibus, agere contra finem clavium, et contra institutionem Christi; et fictionem esse, quod virtute clavium, sublata poena aeterna, poena temporalis plerumque exsolvenda remaneat: anathema sit."

47) Alle solche Satisfactionen erkennt natürlich die luth. Kirche nicht an, und kann es nicht nach dem inneren Zusammenhange ihrer Lehre. Vergl. Apol. A. C. art. 6. de confessione et satisfactione p. 184 sq.: („Adversarii) docent, in remissione peccati Deum remittere culpam, et

bestehen nun entweder in eignen verdienstlichen Werken (s. das unten Folgende), oder in der Erwerbung eines fremden (jenes obgedachten) persönlichen Verdienstes, welches die Kirche, so nun freilich im Grunde die eine willkührliche dogmatische Satzung — von der Beziehung des Verdienstes Christi nur auf die Erbsünde — durch diese andere wieder aufhebend, auf den Strafbaren überträgt. Wie fein übrigens auch die katholische Kirche alle diese Satzungen rechtfertigen möge, ihr eigentlicher Grund, der auf Verkennung des wahren Wesens der Sünde, als sei Erbsünde von persönlicher Sünde zu trennen, auf Pelagianismus, als vermöge der (sündige) Mensch irgend ein an sich verdienstliches Werk zu thun, auf Schmälerung des Verdienstes Christi, das ja die h. Schrift (zugleich mit dem inneren Zeugnisse des H. Geistes) durchaus unbeschränkt, in alleiniger Vollgeltung zur Sühne menschlicher Sünde stehen läßt, und auf gänzlicher Willkührlichkeit jener An-

---

tamen, quia convenit iustitiae div. punire peccatum, mutare poenam aeternam in poenam temporalem" cet. „Haec tota res est commenticia, recens conficta, sine auctoritate scripturae et veterum scriptorum ecclesiasticorum." Ib. p. 192 sqq. „Cum mors Christi sit satisfactio pro morte aeterna, et cum ipsi adversarii fateantur, illa opera satisfactionum esse opera non debita, sed opera traditionum humanarum ..: tuto possumus affirmare, quod satisfactiones canonicae non sint necessariae iure divino ad remissionem culpae aut poenae aeternae aut poenae purgatorii.. At, inquiunt, convenit iustitiae Dei, punire peccatum. Certe punit in contritione, cum in illis terroribus iram suam ostendit.. Sustinent (sancti) et alias communes afflictiones, ita sustinent aliqui proprias poenas a Deo impositas, exempli causa." Ib. p. 195: „Ubi docet hoc scriptura, non posse nos a morte aeterna liberari, nisi per illam compensationem certarum poenarum praeter communes afflictiones? At contra saepissime docet, remissionem peccatorum gratis contingere propter Christum, Christum esse victorem peccati et mortis: quare non est assuendum meritum satisfactionis. Et quamvis afflictiones reliquae sint, tamen has interpretatur praesentis peccati mortificationes esse, non compensationes aeternae mortis seu pretia pro aet. morte." — Aehnlich auch die reformirte Kirche. Vergl. Conf. Helv. II. c. 14. („Improbamus illos, qui suis satisfactionibus existimant se pro commissis satisfacere peccatis; nam docemus, Christum unum .. esse omnium peccatorum satisfactionem"); Conf. Gall. art. 17. 24.; Conf. Belg. art. 23; ꝛc.

nahme von einem Thesaurus supererogationis, den die Kirche zu verwalten habe, beruht, ist nicht zu verkennen.

Anmerkung. Im griechischen Lehrbegriff ist die Lehre von dem Werke Christi, sowie die Lehre von der Ordnung des Heils in Christo überhaupt[48]), wenig aus- und durchgebildet. Doch betrachtet die griechische Kirche in ihrem Hauptbekenntnisse, der Confessio orthodoxa, den Tod Christi als Versöhnungsopfer, wodurch er seinen Beruf als Mittler zwischen Gott und den Menschen vollendete, theils durch ein passives Tragen der Sündenlast, theils durch ein actives Realisiren der Heiligkeit[49]); und um Anselms von Canterbury Zeit finden wir der seinigen ähnliche Darstellungen auch bei griechischen Dogmatikern[50]). Aber auch die dem Vollverdienste Christi widersprechende katholische Satisfactionstheorie hat ihre entschiedene Analogie in der griechischen Kirche, in der griechischen Lehre nehmlich vom Verhältnisse des Glaubens und der guten Werke in der Rechtfertigung. Wer — lehrt die griechische Kirche — der Versöhnung mit Gott und der Sündenvergebung theilhaftig werden will, muß an Christum glauben, Buße thun und in der Hoffnung auf Gottes vergebende Gnade gute Werke verrichten[51]), die als eine nothwendige Bedingung mit zur Rechtfertigung gehören[52]). Sie ist in die-

48) Wir berühren dieselbe — um des Zusammenhanges willen — schon hier gleich in ihrem ganzen Connexe.

49) Conf. orthod. p. 85 sq.: Ὁ θάνατος τοῦ Χριστοῦ, νὰ ἦτον μὲ διαφορώτερον τρόπον, παρὰ ὅπου ἦτον τῶν ἄλλων ὅλων ἀνθρώπων, διὰ ταῖς ἀφορμαῖς τούταις· πρῶτον διὰ τὸ βάρος τῶν ἁμαρτιῶν μας, δεύτερον διατὶ εἰς τὸν σταυρὸν ἀπάνω ἐπλήρου τὴν ἱερωσύνην· ἑαυτὸν προσενέγκας τῷ θεῷ καὶ πατρὶ εἰς ἀπολύτρωσιν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων. Ἐκεῖ ἀκόμι εἰς τὸν σταυρὸν ἐτελείωσε τὴν μεσιτείαν ἀνάμεσον θεοῦ καὶ ἀνθρώπων (Col. 1, 20; 2, 14).

50) Vergl. C. Ullmann Nicol. v. Methone, Euthym. Zigab. und Nicet. Choniat., oder die dogmat. Entwickl. der griech. K. im 12. Jahrh., in den Theol. Studd. 1833. Hft. 3 S. 648—743.

51) Während die Conf. orthod. nur im Allgemeinen die πίστις ὀρθὴ und ἔργα καλὰ als die unzertrennlichen Bedingungen des ewigen Heils bezeichnet, spricht sich Dosithei Conf. c. 13. etwas genauer dahin aus: Πιστεύομεν οὐ διὰ πίστεως ἁπλῶς μόνης δικαιοῦσθαι τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ διὰ πίστεως καὶ ἐνεργουμένης διὰ τῆς ἀγάπης, τ' αὐτὸν εἰπεῖν, διὰ τῆς πίστεως καὶ τῶν ἔργων.

52) Einen besonderen Werth legen die Griechen dabei auf die Mönchstugenden, (wie denn auch das Mönchswesen selbst unter ihnen hoch respectirt wird;

sen Grundsätzen der katholischen Kirche eng verwandt, nur daß sie theils nicht offen von einem Verdienst der Werke redet [53]), theils — und hauptsächlich, — kein überschüssiges Verdienst Christi und der Heiligen statuirt, und daher auch die Lehre von einem Schatze solcher Verdienste und die darauf sich stützende Ablaßpraxis nicht aufgenommen hat.

Vergl. auch §. 47. Nr. 2.

§. 46.

Socinianismus.

In den socinianischen Lehrbegriff, wie er aus dem früher Bemerkten schon kennbar ist, paßte nichts weniger, als die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung [54]). Die Gründe zur Verwerfung dieser Lehre und alles damit Zusammenhängenden [55]) entwickelt Socin hauptsächlich in seiner Schrift de I. Christo servatore [56]). Eine eigentliche Versöhnung, sagt er hier [57]) in weitläuftigen Expositionen, kann bei Gott nicht statt finden, denn sie setzt ein Erzürntseyn voraus, was bei Gott nicht denkbar ist. Gott vergiebt die Sünden aus Gnaden, also nicht indem er seiner Gerechtigkeit erst Gnüge verschaffte; er begnadigte freiwillig, also nicht erst durch Christus dazu bewogen. Gott wird mithin nicht mit uns

---

vergl. §. 69. Anm. u., §. 66, 3 Anm.), hauptsächlich — vorzugsweise die Russen — auf Fasten. (Sie fasten wöchentlich Mittwochs und Freitags, jährlich am Johannistage und am Tage Kreuzerhöhung, und haben außerdem noch vier jährliche große Fasten — mit Genuß nur von Früchten, Kräutern, Brod und Fisch, vielfach aber mit Schadloshaltung durch vorhergehende und nachfolgende Lustbarkeiten —, nehmlich die 40 Tage vor Ostern, vor Pfingsten fast 3 Wochen bis Petri Paul, die Muttergottesfasten 1—15. Aug., und die Apostel- Philippus-Fasten vom 15—26. November.) Vergl. §. 65. Schlußanmerkung.

53) Ja Neuere, wie namentlich Platon im Katech. S. 63 f., lehren über Glauben, Verdienst und Werke selbst ziemlich protestantisch.

54) Die Lehre „Christum morte sua nobis salutem meruisse et pro peccatis nostris plenarie satisfecisse" wird u. A. im Cat. Racov. de proph. Chr. munere cap. 8. qu. 12. (älterer Revision; in der späteren eben so, nur mit etwas veränderten Worten) aufs heftigste verworfen; s. Anm. 59.

55) Vergl. insbesondere unten die Lehre von der Rechtfertigung §. 47, 1.

56) In der Biblioth. fratr. Pol. T. I.

57) Vergl. auch die Socinische Schrift de iustific. u. a.

prophetische besteht in der vollkommenen Bekanntmachung des göttlichen Willens und in der Stiftung eines neuen Bundes[65]), und wurde von Christo in diesem Leben erfüllt; das priesterliche und königliche aber vollzieht er in dem Zustande himmlischer Erhöhung[66]), wo ihm die königliche Gewalt zusteht, die Seinen zu leiten, schützen und beseligen. Das priesterliche Amt ist nehmlich dabei nur der Theil seiner königlichen Thätigkeit, wonach er die Seinen unmittelbar von Sündenstrafen befreiet und reinigt[67]);

---

65) Vergl. Cat. Rac. p. 145 (letzt. [illegible]): „Munus propheticum consistit in eo, quod nobis absconditam voluntatem dei perfecte manifestarit, confirmarit et sanxerit.“

66) Auch selbst das priesterliche wird vollzogen nur erst dann, mit nichten etwa schon am Kreuz. („Annon Christus erat sacerdos, antequam in coelos ascenderet, et praesertim cruci affixus penderet? Non erat“ — Cat. Rac. de mun. Chr. sacerd. qu. 8. Vergl. ib. qu. 10: „Non . . , ac si Christus, antequam in coelos exaltatus esset, sacrificium suum per mortem consummasset“ cet., und Socin. de I. Chr. filii Dei nat. et essent. p. 103: „Constat, Christum seipsum non in cruce, sed in ipso coelo Deo obtulisse. Quod etiam abunde hac re confirmatur, quod Christus sacerdos plane inauguratus non fuit, nisi post mortem suam, imo post suum in coelum ascensum.“) Vergl. das unten S. 281 f. Folgende über des priesterlichen Amtes Beginn.

67) Der Cat. Rac. sagt über das munus sacerdotale Chr. qu. 476 (de mun. Chr. sacerd. qu. 1.): „In eo situm est, quod quemadmodum pro regio munere potest nobis in omnibus nostris necessitatibus subvenire, ita pro mun. sacerdotali subvenire vult ac porro subvenit, atque haec illius subveniendi s. opis afferendae ratio *sacrificium* eius appellatur;“ und dann qu. 477: „quod, quemadmodum in V. T. summus pontifex, ingressus in sancta sanctorum, ea, quae ad expianda peccata populi spectarent, perficiebat, ita Chr. nunc penetravit coelos, ut illic deo appareat pro nobis et omnia ad expiationem peccator. nostror. spectantia peragat.“ Wie letzteres geschehe, sagt darauf qu. 479: „Qui expiationem peccator. nostror. Iesus in coelis peragit? Primum a peccatorum poenis nos liberat, dum virtute et potestate, quam a patre plenam et absolutam consecutus est, perpetuo nos tuetur et iram dei interventu suo quodammodo a nobis arcet; deinde ab ipsorum peccatorum servitute nos liberat, dum eadem potestate ab omni flagitiorum genere nos retrahit et avocat, id vero in sua ipsius persona ostendendo, quid consequatur is, qui a peccando desistit; vel etiam alia ratione nos hortando et monendo, nobis opem ferendo ac interdum puniendo, a peccati iugo exsolvit.“

der Weg dazu und sein Beginn, aber auch nur erst dies, durchaus noch nicht der Vollbesitz der priesterlichen (und königlichen) Würde, war Christi Tod.

Dieser Tod Christi — um nun zuletzt die socinianische Lehre von ihm im Verhältnisse zum gesammten Erlösungswerke noch insbesondere zu betrachten — gehörte (nach der angef. Schr.) allen drei Aemtern an: zunächst dem prophetischen Amte, weil Christus dadurch seine Lehre bestätigte, und die Menschen auch geneigt machte, sie als Seligkeitsmittel zu benutzen [68]); Bestätigungsmittel der Lehre aber war derselbe theils als Beispiel, wie man für Wahrheit und Menschenwohl sterben könne, theils als Ausdruck der unerschütterlichen Ueberzeugung Jesu von der Wahrheit seiner Lehre, theils als Bekräftigung der Absicht Gottes, auch den Neuen Bund durch eine alttestamentliche Bundschließung analoge Thatsache zu bezeichnen. Dabei aber darf der Tod Christi nie getrennt gedacht werden von seiner Auferstehung und Erhöhung [69]), und nur in Verbindung mit dieser, als dem Siegel der göttlichen Anerkennung, hat derselbe für die Lehre die vollkommene bestätigende Kraft. Sodann ist der Tod Christi und seine Auferstehung auch die Grundlage und der Anfang des priesterlichen und königlichen Amtes. Um Jesum zu der diesem gemäßen Thätigkeit, vermöge deren er die Seinen theilnehmend schützt, geschickt zu machen, dazu war gerade sein schmerzliches Leiden und Sterben nothwendig, wodurch er ja das menschliche Elend aus eigner Erfahrung kennen lernte und zur Hülfe

68) Beides hebt auch der Cat. Rac. hervor, wenn das Eine auch nicht ganz in derselben Weise. Vergl. Cat. Rac. p. 265: „(Mors Chr. nobis voluntatem dei confirmavit) duplici ratione, primum quod ab asserenda sua doctrina ne acerbissima quidem morte deterreri se passus est, nominatim vero, quod novum foedus sanguine suo sanxerit; .. deinde quod per mortem pervenerit ad resurrectionem, ex qua maxima oritur divinae voluntatis confirmatio deque nostra resurrectione et vitae aeternae adeptione certissima persuasio.“ (Das andere oben Bemerkte wird natürlich dadurch begründet, „quod ex omnibus, quae Deus et Chr. nostrae salutis causa fecerunt, mors Christi potissimum nobis Dei et Christi caritatem ostendat et ante oculos ponat“ — Cat. Rac. qu. 387.).

69) Cat. Rac. p. 267: „Mors Christi inutilis et inefficax futura fuisset, nisi eam consecuta fuisset Christi resurrectio.“

desto geneigter und fähiger, auch unseres unbedingten Vertrauens desto gewisser ward. Ohnehin aber war auch der Tod Christi als Theil seines die hohe Belohnung ihm erringenden vollkommenen Gehorsams, und besonders als der nothwendige Weg zu seiner Auferstehung und Verherrlichung [70]) die Grundlage seines königlichen Amts. Endlich ist derselbe auch insofern der Beginn des priesterlichen Amts, insofern er, jedoch nicht als Tod allein, sondern verbunden mit der darauf folgenden Erscheinung des Verstorbenen, aber auch Auferstandenen vor Gott, ähnlich wie die Vergießung des Blutes der alttest. Opferthiere und ihre Darbringung, die Vorbereitung, wiewohl nicht etwa die Ursache, zu dem war, was Christus durch Befreiung von den ewigen Strafen und Gewährung ewiger Seligkeit fortwährend zur Expiation der Seinigen im Himmel thut [71]): ein mysteriöser Punkt, über den sich Socin in seinen Praelectt. theol. ausführlicher äußert [72]).

---

70) „Mors via ad resurrectionem et exaltationem Christi.., adeo ut sine ea, secundum Dei decretum, pervenire ad illam non potuerit“ — Cat. Rac. qu. 387.

71) Vergl. Cat. Rac. [oben S. 280 Anm. 67, und] p. 280: „A peccatorum poena nos liberavit, cum se ipsum pro nobis, deo sic volente, in mortem tradidit et per sanguinem proprium in coelesti sacrario obtulit“ cet. Genauer, als hier, und in Beziehung auf den Tod auch genauer, als an den ob. angef. Stellen, sagt dies der Cat. de proph. Chr. mun. cap. 8. qu. 37: „Mactatio illius pecudis, quae quotannis [im alten Bunde] mactabatur, et cuius cum sanguine summus Pontifex in sancta sanctorum ingrediebatur, Christi mortem adumbrabat; quae ut non erat ipsum sacrificium, verum quaedam ad sacrificium praeparatio et illius inchoatio quaedam, sacrificium vero ipsum tum peragi certum erat, cum summ. Pontif. ingrediebatur cum illo sanguine in sancta sanctorum: ita etiam mors Christi non erat ipsum sacrificium, verum quaedam ad sacrificium praeparatio et sacrificii inchoatio. Sacrificium vero ipsum tum peractum fuit, cum Christus in ipsum coelum ingressus est.“ Demgemäß heißt es im Abschn. de mun. Chr. sacerd. qu. 10: „Non.., ac si Christus, antequam in coelos exaltatus esset, sacrificium suum per mortem consummasset; verum eo quod modus expiandi et purgandi peccata, ex quo Christus a mortuis excitatus profectus est in coelum, et illic se ipsum pro nobis Deo obtulit, perfectus et absolutus fuit“ cet.

72) Vergl. Praelectt. theol. c. 16—29.

III. Von der Aneignung des Werkes Christi, oder von der Rechtfertigung.

§. 47.

Im Allgemeinen.

Die Lehre von der Rechtfertigung — der Mittelpunkt der christlichen Theologie („der höchste, fürnehmste Artikel der ganzen christlichen Lehre;" Apol. der A. C. Art. 2. Anf.)[73]), wie die Rechtfertigung selbst der Mittelpunkt des christlichen Lebens ist — ward von Luther im Gegensatz gegen grobe Mißbräuche, als Grundlage und Anfang der ganzen Reformation, so klar und einfach ans Licht gestellt, wie es seit der Apostelzeit nicht geschehen war, und bildet, wie die katholische Rechtfertigungslehre den praktischen katholischen Grundirrthum [74]), so einen Hauptdifferenzpunkt, ja in ihrem ganzen Zusammenhange in praktischer Beziehung schlechthin den Hauptdifferenzpunkt zwischen der lutherischen und katholischen Kirche. Der Unterschied liegt wesentlich darin, daß auf jener Seite Christus in jeder Beziehung der durchaus einzige Grund der Rechtfertigung ist, auf dieser nicht der durchaus einzige. Oder mit anderen Worten, genauer: Beide Kirchen kommen den Worten nach darin überein, daß das Verdienst Christi der einzige objective Grund des menschlichen Heils, und daß der Glaube an Christum der Anfangspunkt sei, von welchem die Bekehrung des Menschen ausgehen müsse. Aber die römische Kirche sagt nun, in ihrer besseren Meinung von des Menschen noch übri-

---

73) „Was sind alle Creaturen gegen diesen Artikel gerechnet? .. Verstehen wir diesen Art. recht u. rein, so haben wir die rechte himml. Sonne; verlieren wir ihn aber, so haben wir auch nichts anders, denn eitel höllische Finsterniß .. Man kann ihn nimmermehr hoch genug heben und vertheidigen" — Luther über Gal. 2, 11. Lpz. A. Th. XI. S. 79.

74) Als theoretischen katholischen Grundirrthum erkannten wir oben §. 36 ff. den anthropologischen, den (pelagianischen) Wahn von nichts weniger als völlig verderbter Natur des Menschen, also seichte Sündenerkenntniß; im innigsten untrennbarsten Zusammenhange mit demselben, nur als seine andere, als seine praktische, Seite erscheint nun hier, als praktischer Grundirrthum, der soteriologische, der Wahn von einer Rechtfertigung nicht lediglich durch Christi Verdienst, seichte Gnadenerkenntniß.

ger Kraft, in ihrer grundirrthümlichen Hinneigung zu Pelagianismus, dieser Glaube allein, (als — nach lutherischem Begriff — die göttlich gewirkte aneignende Ergreifung des objectiven alleinigen Verdienstes Christi) sei noch nicht hinreichend zur Erlangung der Sündenvergebung und Seligkeit; es müßten auch noch daneben gute Werke hinzukommen, von denen allerdings die besseren katholischen Theologen behaupten, daß sie aus dem durch die Liebe wirksamen Glauben hervorgingen, und diese innere Gerechtmachung oder Heiligung durch die göttliche Gnade, von der alle gute Werke ein Ausfluß seien, sei nun eben die Rechtfertigung und als solche die nothwendige Bedingung zur Erlangung der Seligkeit. Eine wahre innere Heiligung nun hat auch in dem lutherischen Lehrsystem ihren wesentlichen Platz; sie wird von der lutherischen Kirche als nothwendige Wirkung des lebendigen Glaubens, ja eben nur des Glaubens, aufgefaßt, und die daraus hervorgehenden guten Werke als die nothwendigen Früchte des Glaubens; aber das Vertrauen des Menschen, des Sünders, hinsichtlich der Sündenvergebung und Seligkeit will und kann sie nicht auf diese subjective Gemüthsbeschaffenheit, sondern allein auf das Objective des Verdienstes (der Gerechtigkeit) Christi gründen[75], das dem Gläubigen zugerechnet werde, und das derselbe mit Verzichtung auf alles eigene Verdienst nur demüthig von Gott anzunehmen habe; und sie versteht unter Rechtfertigung nicht jenes unrein Subjective, sondern das lautere Objective der Gerechterklärung vor Gott allein vermöge des Glaubens an das Verdienst, die Todes- und Lebensgerechtigkeit Christi, als wodurch allein die Sünde des Sünders bedeckt werden könne. Allerdings sei dieser Glaube ein göttliches Lebensprincip, welches sich nothwendig nach außen in wahrhaft guten Werken offenbare; diese Offenbarung des göttlichen Lebens sei aber hienieden in den Gläubigen immer nur etwas Mangelhaftes, durch die Sünde Gehemmtes, etwas nur Fortschreitendes; die subjective Gemüthsbeschaffenheit entspreche nie vollkommen dem Ideal der Heiligkeit, und könne daher auch nimmermehr der Grund des menschlichen Vertrauens werden. Die römische Dogmatik, welche, die Sünde verkleinernd (§. 38.), wie

75) Auf die Liebe, nicht daß wir Ihn geliebt haben, sondern daß Er uns geliebt hat rc. 1 Joh. 4, 10.

des Sündentilgers Werk (§. 45.), den Sünder zu einem solchen subjectiven Grunde seines Vertrauens hinweise, verleite ihn entweder zu hochmüthiger werkheiliger Selbsttäuschung, wenn er seine Sünde nicht erkenne, oder, wenn er sie erkenne, zu einer kleinmüthigen Verzweiflung. — Genauer im Einzelnen über katholische und lutherische Lehre §. 48.

Wie nun diese lutherische und katholische Rechtfertigungslehre sich als die beiden christlich-kirchlichen Grunddivergenzen in der Lehre von der Rechtfertigung überhaupt darstellen, so erscheint die Lehre aller übrigen eigenthümlichen Kirchenpartheien nur entweder als eine Schwächung oder eine Entstellung (Entstellung aber freilich gerade meist durch [gleichsam vermittelnde] Mitaufnahme katholischer Elemente) der lutherischen, oder als eine an sich der katholischen verwandte.

1. An die Lehre der lutherischen Kirche von der Rechtfertigung schließt sich zunächst die reformirte Kirche an. Sie hat auch hier die einzelnen hauptsächlichsten lutherischen Lehrbestimmungen aufgenommen [76]), kann aber natürlich, durch ihre we-

76) Die Conf. Helv. II. c. 15. bekennt: „Docemus cum apostolo, hominem peccatorem iustificari sola fide in Christum.. Iustificare autem significat apostolo .. peccata remittere, a culpa et poena absolvere, in gratiam recipere et iustum pronuntiare;" (darauf — nach c. 16. — „fides .. omnis generis bonos fructus et bona opera progignit"); Conf. Gall. art. 18.: „In sola Chr. obedientia prorsus acquiescimus, quae quidem nobis imputatur, tum ut tegantur omnia nostra peccata, tum etiam ut gratiam coram Deo nanciscamur;" (daher — nach art. 20. — „credimus, nos sola fide fieri iustitiae participes;" aber — art. 22. — „tantum abest, ut bene et sancte vivendi studium fides exstinguat, ut etiam illud cieat et inflammet in nobis, unde bona opera necessario consequuntur"); Art. Angl. 11. 12.: „Tantum propter meritum Christi per fidem .. iusti coram Deo reputamur. Quare, sola fide nos iustificari, doctrina est saluberrima ac consolationis plenissima. Bona opera, quae sunt fructus fidei, quanquam peccata nostra expiare non possunt, Deo tamen grata sunt et accepta in Christo, atque ex vera et viva fide necessario profluunt;" Conf. Belg. art. 22.: „Credimus, Sp. S. veram in cordibus nostris fidem accendere, quae I. Chr. cum omnibus suis meritis amplectitur eumque suum ac sibi proprium efficit nihilque amplius extra eum quaerit. Merito igitur cum Paulo di-

der einen Seite an die lutherische Dogmatik auch die socinianische Parthei an, wiewohl sie auf der anderen Seite zugleich noch viel weiter sich wieder von ihr entfernt. Auch Socin nehmlich faßt die iustificatio entschieden als etwas Objectives auf[83]); er läugnet, daß der Mensch durch Werke, seien sie vor oder nach der Bekehrung gethan, gerechtfertigt werde, behauptet, daß der Grund der Rechtfertigung nicht in der Würdigkeit des Menschen, sondern in der göttlichen Gnade zu suchen, und hebt hervor, daß der Glaube an Christum als unerläßliche Bedingung zur Rechtfertigung nothwendig sei[84]); allein in Rücksicht des speciellen Begriffs jener

---

operibus autem fides mortua et ad iustificationem inefficax est" (obgleich das Meritorische der bona opera zu läugnen ist; ib. 5, 78, 12); und ib. 6, 4, 31 (daß die fides nicht formalis iustificationis causa sei, sondern „conditio in nobis et a nobis requisita, ut iustificationem consequamur. Est itaque actus, qui licet in se spectatus perfectus nequaquam sit, .. tamen a Deo gratiosa et liberrima voluntate pro pleno et perfecto acceptatur" cet.). — Auf diese katholisirende arminianische Ansicht (vergl. §. 48. geg. Ende Nr. 2.) deutet auch die arminianische Beantwortung der Frage hin, ob der rechtfertigende Glaube (der übrigens nicht fides iustificans, sondern f. salvifica genannt wird; vergl. Conf. Rem. 10. 11. mit Apol. Conf. p. 107 b) die fides sei, quae viva, oder qua viva est. Beides wird für wesentlich gleich erklärt („utrimque bonorum operum praesentia necessaria esse statuitur" Apol. Conf. Rem. p. 113), doch letzteres für praktisch richtiger („Sane si dicatur fidem requiri ad iustificationem, quatenus est viva fides, necessitas bonorum opp. et pietatis christ. fortius adstruitur, quam si dicatur fidem requiri, quae viva est"). — Vergl. überhaupt unten §. 52. (auch noch über eine besondere Meinung vom Garnichtsündigen).

83) S. F. Socin. Praelectt. theol. c. 15. und vornehmlich *Tract. de iustific.* (Opp. I. p. 602 u. Bibl. fr. Pol. T. II.). An letzterem Orte p. 602 heißt es ausdrücklich: „Iustificatio nostra coram Deo, ut uno verbo dicam, nihil aliud est, quam a Deo pro iustis haberi." — Vergl. Catech. Racov. qu. 453: „Iustificatio est, cum nos deus pro iustis habet, quod ea ratione facit, cum nobis et peccata remittit et nos vita aeterna donat."

84) Socin. de iustif. l. c.: „Quod ad nos pertinet, non aliter reipsa iusti coram deo habemur, et delictor. nostror. veniam ab ipso consequimur, quam si in I. Chr. credamus;" und Cat. Rac. qu. 454: „Ergo sine fide in Christum nemo iustificatur? Nemo prorsus." Vergl. Socin. de Chr. serv. 4, 11: „Fides in Christum, qua iustificamur, .. operibus propterea merito opponitur, quia nec perpetuam et absolutissimam praeceptorum dei conservationem ipsa per se

iustificatio und dieses Glaubens tritt er nach seiner Verschiedenheit in der Lehre von dem Menschen und von Christo in entschiedenen Gegensatz gegen die lutherische Kirche, so daß von einer Rechtfertigung durch den Glauben im lutherisch kirchlichen Sinne bei ihm gar nicht die Rede seyn kann. Jede imputatio iustitiae Christi wird, zugleich mit aller stellvertretenden Genugthuung [85]), unbedingt verworfen [86]), indem Rechtfertigung schlechthin nur als Verzeihung, als einfacher göttlicher Gnadenbeschluß, erscheint [87]). In Betreff des Glaubens aber behauptet Socin, daß die guten Werke nicht (wie Luther sagt) Wirkung und Folge der Rechtfertigung durch den Glauben seien, sondern daß der praktische Gehorsam, der die guten Werke hervorbringe, selbst schon zum Glauben gehöre, forma et substantia fidei sei [88]). An Christus glauben, sagt er, heißt

---

continet, nec propria vi iustificat, sed propter dei clementiam, qui eiusmodi opus facientibus .. iustitiam quantumvis antea iniustis imputare dignatus est, et ipsos pro iustis coram se habere pro incomparabili sua benignitate voluit."

85) S. oben §. 46. — Vergl. darüber noch insbesondere, in näherem Verhältnisse zu dem so eben zu Bemerkenden, Cat. Rac. de proph. Chr. mun. cap. 8. qu. 15.: „Scripturae passim, Deum peccata hominibus gratuito remittere, testantur, potissimum vero sub N. F.; at remissioni gratuitae nihil adversatur magis, quam satisfactio. Cui enim creditori satisfit, vel ab ipso debitore, vel ab alio debitoris nomine, de eo dici non potest vere, eum debitum gratuito ex ipsa gratia remisisse." Desgleichen Soc. de iustif. p. 603 sqq.: „Non quia is (Chr.) Deo morte sua id solverit, quod nos propter scelera nostra eius iustitiae debebamus, atque ea ratione Deum nobis conciliaverit, aut, quia merito tam insigni obedientiae suae iram Dei adv. nos placaverit: siquidem neque his rebus quidquam opus erat, neque eae ullo modo fieri poterant; sed quia nos, quia Deo aversi eramus, sui sanguinis fusione ac morte interveniente, ad Deum, *qui iam ultro nobis pacem offerebat* .., adduxit" cet.

86) „Ista Christi apprehensio merum humanum commentum et inanissimum somnium" heißt es bei Socin. de Chr. serv. 4, 11.

87) Socin. de iustificat. p. 602: „Quod ad Deum attinet, nihil Deum movet ad nos pro iustis habendos, nihilve ut tantum bonum consequamur in Deo esse necesse est, praeter gratuitam voluntatem." Vergl. Anm. 84. u. 85. u. oben §. 46.; auch Ostorodt Unterr. S. 295. 301 f. 304.

88) Socin. de iustif. p. 610: „Fides obedientiam praeceptorum Christi non quidem ut effectum suum, sed ut suam substantiam et

auf Christus vertrauen, und das heißt nun, nicht allein sein in Beziehung auf uns gesprochenen Worte für wahr halten, sondern auch sie so hoch achten, daß man thue, was er geboten hat; nicht allein seine Verheißung gewisser Güter unter der Bedingung eines gewissen Verhaltens für wahr halten, sondern auch kein Bedenken tragen, jene Bedingung zu erfüllen [89]). Diesen praktischen Gehorsam betrachtet Socin zwar nicht als die Causa efficiens, wohl aber als die Conditio sine qua non der Rechtfertigung. Das Verhältniß zwischen dem socinianischen und lutherischen Lehrbegriffe in dieser Beziehung ist also dies: Die lutherische Lehre zeigt, daß der Christ, durch den Glauben seiner Seligkeit gewiß, durch diesen Glauben von selbst mit denjenigen Gesinnungen erfüllt werde, aus denen von selbst alles wahrhaft Gute fließt; die socinianische hingegen, daß der Glaube als Beweggrund den Menschen antreibe, zur Erlangung der ihm verheißenen Güter das Gute zu thun, dessen Ausübung nothwendige Bedingung für die Erlangung dieser Güter ist. So führt denn Socin unter täuschender lutherischer Ausdrucksweise die übertriebenste katholische Werkgerechtigkeit [90]) in sein System ein.

2. Mit der katholischen Kirchenlehre über die Rechtfertigung hat zuvörderst die griechische Kirchenlehre viele Verwandt-

---

formam continet atque complectitur." (Daher ib. p. 610 auch schlechthin „fides, qua iustificamur, Dei obedientia" heißt, u. ib. p. 627 als „huius fidei causa et fundamentum" „recta faciendi et prava vitandi amor ac studium" angegeben wird.)

89) Socin. l. c. p. 602: „Credere in I. Chr. nihil aliud est, quam I. Chr. confidere et idcirco ex eius praescripto vitam instituere." Vergl. auch Socin. Praelectt. theol. c. 17. p. 568. a.: „Fides in Chr. non ullius satisfactionis apprehensio, sed Christi praeceptorum obedientia est sub spe futurae immortalitatis," sowie de Chr. serv. 4, 11: „Fides ergo in Chr., qua iustificamur, quamvis obedientiam, quam spe futuri boni, quod is nobis daturus sit, deo praestamus, et complectatur et significet atque idcirco opus omnino declaret, operibus tamen propterea merito opponitur" cet. (s. Anm. 84); und Cat. Racov. qu. 419: „Ergo tu obedientiam sub fide comprehendis? Sic est. Etenim res ipsa iudicio est, neminem inveniri posse, qui spem certam vitae aet. in animo concipiat, quam Chr. tantum sibi obtemperantibus promisit, qui non Christi dicto audiens sit" cet.

90) Auch bis zur Annahme vollkommener Gesetzerfüllung. S. unten §. 53.

schaft[91]), nur daß dieselbe sich viel unausgebildeter zeigt (vergl. die Schlußanmerk. zu §. 45.); sodann aber auch die mennonitische und die quäkerische. Die mennonitischen Bekenntnisse sprechen sich ganz klar dahin aus, daß der beseligende Glaube der in Liebe wirksame sei, und die Gerechtigkeit durch denselben erworben werde[92]). Diese Gerechtigkeit beschreiben sie als Sündenvergebung um des Blutes Christi willen, und sodann als Umwandlung des ganzen Menschen, so daß aus dem ungerechten wirklich ein gerechter werde[93]). Das Leben eines solchen Gerechten und Wiedergebornen entspreche nun ganz dem göttlichen Gesetze, so wie er auch sehnsuchtsvoll die gnädig verheißenen Belohnungen im jenseitigen Leben erwarte[94]). Eine ähnliche Verwandtschaft mit dem Katholicismus hat die quäkerische Lehre, obwohl diese selbst sie verkennt, indem sie nur eine äußerliche Werkheiligkeit dem Katholicismus beilegt, die allerdings die Quäker nicht wollen. Die Quäker beschreiben die Rechtfertigung als die Ausprägung Christi in uns, als den in uns gebornen und erzeugten Christus, von dem die guten Werke gleich Früchten aus einem fruchtbaren Baume hervorquellen; als die innere Geburt in uns, die die Gerechtigkeit und Heiligkeit erzeugt, von der Gewalt des

---

91) Nirgends bestimmen eigentlich die griech. Symbole den Begriff der Rechtfertigung. Nach Kirpinski aber Compend. orthod. theol. p. 131 „consistit forma iustificationis in remissione peccatorum et in mutatione hominis ex peccatore in iustum.“

92) Ris Conf. art. 20, erklärt; „Omnibus bonis et beneficiis, quae Iesus Chr. per merita sua ad peccatorum salutem acquisivit, fruimur gratiose per veram et vivam fidem, quae per charitatem operatur.“ Ebenso nennt der „Oelzweig“ „veram et salvificam fidem per charitatem operantem.“

93) Ris Conf. art. 21.: „Per vivam eiusmodi fidem acquirimus veram iustitiam, id est, condonationem sive remissionem omnium tam praeteritorum quam praesentium peccatorum, propter sanguinem effusum I. Chr., ut et veram iustitiam, quae per Iesum cooperante sp. s. abundanter in nos effunditur vel infunditur; adeo ut ex malis, carnalibus, avaris, superbis fiamus boni, spirituales, liberales, humiles, atque ita ex iniustis revera iusti.“ (Doch sind — nach Schyn plen. deduct. p. 232 — die bona opera immer nur „debita obedientia et fructus [verae et vivae] fidei.“)

94) S. Ris Conf. art. 23.

Verderbens reinigt und befreiet, die verdorbene Natur besiegt und verschlingt, und zur Einheit und Gemeinschaft mit Gott zurückführt [95]). Mit der katholischen Kirche behaupten auch die Quäker die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit [96]), und beweisen die Möglichkeit der Gesetzerfüllung [97]); ja sie behaupten sogar

95) Barclai. Apol. 7, 3. p. 128: „Per iustificationem I. Chr. minime intelligimus simpliciter bona opera, etiam quatenus a sp. s. fiunt; ea enim, ut vere affirmant Protestantes, effectus potius iustificationis, quam causa sunt. Sed intelligimus formationem Christi in nobis, Christum natum et productum in nobis, a quo bona opera naturaliter procedunt, sicut fructus ab arbore fructifera: internus est partus in nobis, iustitiam in nobis producens et sanctitatem; ille est, qui nos iustificat, quocum contraria et corrupta natura.. remota et superata est; ipse primus omnium et super omnia in nobis regnat et gubernat." Der declarative Sinn des iustificare wird unbedingt verworfen ib. p. 135. — Wie mit dieser Rechtfertigung die Sündenvergebung zusammenhänge, sagt Apol. 7, 4 p. 129: „Obedientia et passio Chr. illud est, quo anima remissionem peccatorum obtineat, cum sit causa procurans istius gratiae et seminis, cuius internis operationibus Chr. intus formatur et anima illi conformis fit ideoque iustus et iustificatus" cet.

96) Barcl. Apol. 7, 3: „Licet remissionem peccatorum collocemus in iustitia et obedientia a Chr. in carne sua peracta, quod ad eius causam procurantem attinet, et licet nos ipsos formaliter iustificatos reputemus per I. Chr. intus formatum et in nobis productum, non possumus tamen, sicut quidam Protestantes incaute fecere, bona opera a iustificatione excludere; nam licet proprie *propter ea* non iustificamur, tamen *in illis* iustificamur et necessaria sunt quasi causa sine qua non." Und ib. 4. p. 130: „Cum bona opera necessario et naturaliter procedant a partu hoc (interno) sicut calor ab igne, ideo absolute necessaria sunt ad iustificationem quasi causa sine qua non, licet non illud *propter quod*, tamen id, *in quo* iustificamur et *sine quo* non possumus iustificari, et quamvis non sint meritoria neque deum nobis debitorem reddant, tamen necessario acceptat et remuneratur ea, quia naturae suae contrarium est, quod a spiritu suo pervenit, denegare." (Noch ausdrücklicher wird ein „meritum ex condigno" verworfen, ein „meritum congruentiae" aber festgehalten ib. 12. p. 150).

97) Barcl. Apol. 7, 3 p. 129: „Credimus, ea opera, quae naturaliter procedunt a spirituali partu et formatione Christi in nobis, esse pura et sancta, sicut et radix est, a qua proveniunt." Und ib. 4. p. 130 (sogleich nach der Anm. 96 angef. Stelle): „Et quia

auch die Möglichkeit des Garnichtsündigens[98]). — Den äußersten bittersten Gegensatz gegen die lutherisch biblische Lehre von der Rechtfertigung und das äußerste Extrem in der Consequenz einer katholischen Werkgerechtigkeit stellt Swedenborg dar, und noch weit schneidender als Swedenborg selbst, der im Grunde nur den katholischen Begriff von der Rechtfertigung giebt[99]), die Swedenborgianer. Ihr Katechismus bekennt schlechthin (in dem kurzen Glaubensbekenntnisse): „Ich glaube, daß ich, um selig zu werden, alles Böse als Sünde gegen Gott fliehen und ein Leben nach den zehn Geboten führen muß." Zu Letzterem (insbesondere zur Liebe gegen Gott von ganzem Herzen ꝛc.) wird Frage 19. dem Menschen Kraft beigelegt (wiewohl eine solche, die ihm „fortwährend — nach wie vor dem s. g. Sündenfall[100]) — vom Herrn gegeben werde"). „Um sie gebrauchen zu können," müsse der Mensch „auf den Herrn vertrauen und zu ihm beten." Wenn er so „zum Herrn aufsehe und seine Pflicht gegen ihn und den Nächsten erfülle, so werde die Folge davon für ihn selbst seyn, — wörtlich nach Fr. 23. — „daß er werde wiedergeboren oder ein wahres Kind Gottes werden".[101]) Gegen keine lutherisch

---

opera talia pura et perfecta esse possunt, cum a puro et sancto partu proveniant, ideoque eorum sententia falsa est, et veritati contraria, qui aiunt, sanctissima sanctorum opera esse polluta et peccati macula inquinata" cet.

98) Die Frage wird in einem besonderen Abschnitte von Barel. beantwortet. Die vertheidigte These lautet: „In quibus sancta haec et immaculata genitura plene producta est, corpus peccati et mortis crucifigitur et amoritur, cordaque eorum veritati subiecta evadunt et unita: ita ut nullis diaboli suggestionibus et tentationibus pareant, et liberentur ab actuali peccato et legem Dei transgrediendo, eoque respectu perfecti sunt: ista tamen perfectio semper incrementum admittit, remanetque semper, aliqua ex parte, possibilitas peccandi, ubi animus non diligentissime et vigilantissime ad Deum adtendit."

99) Sie ist ihm wesentlich eins mit der im Glauben an Christus erzeugten Heiligung und inneren Erneuerung. S. die True christ. religion vol. I. p. 283.

100) Vergl. oben §. 41, 3.

101) Etwas feiner exponirt dieselbe Lehre Tafel Vergleich. Darstell. ꝛc. S. CIV (vergl. S. 278—349) also: „Diese Verkehrtheiten alle [der protest.

kirchliche Lehre hat überhaupt Swedenborg stets mit solchem Grimm und solcher Wuth geeifert, als gegen die von der Rechtfertigung.

§. 48.

Genauere comparative Darstellung der katholischen und lutherischen Lehre von der Rechtfertigung.

Der Unterschied der katholischen und lutherischen Lehre von der Rechtfertigung, wie derselbe §. 47. schon an die Spitze gestellt worden ist, hängt mit den abweichenden Theorieen über die natürliche Beschaffenheit des Menschen und der davon wieder abhängigen über das Verdienst Christi eng zusammen. Wenn der Mensch an und für sich zum Guten durchaus unfähig ist, so kann er auch nichts bei seiner Rechtfertigung thun, wenn er aber eine obgleich geschwächte Freiheitskraft auch zum Guten besitzt, so kann er in dem Werke der Rechtfertigung mitwirken; und wenn das Verdienst Christi allein hinreichend ist, den Menschen zu rechtfertigen, so braucht ihm dies nur zugeeignet zu werden, ist es aber theils nicht zureichend, theils überzureichend, so bedarf er theils noch persönlicher Genugthuung, theils kann auch anderer Menschen Verdienst zu seiner Rechtfertigung beitragen. Nach der lutherischen Kirchenlehre, wie sie der Grundlage nach Augsb. Conf. Art. 4. 20., und ausführlicher in der Apologie art. 2. (de iustificatione) vergl. mit art. 3. (de dilectione et impletione legis), so wie besonders genau sodann Form. Conc. art. 3. (de iustitia fidei coram Deo) vergl. mit art. 4. (de bonis operibus), ausgesprochen ist [102]), wird nun der Mensch gerechtfertigt, d. h. er tritt in

---

u. kathol. Kirchenlehre] vermeidet die Neue Kirche, welche mit der Schrift die Liebe als das Leben des Glaubens faßt, und den Glauben erst alsdann für rechtfertigend u. beseligend erklärt, wenn er aus dieser Liebe heraus thätig ist. Damit aber dieser durch die Liebe lebendige Glaube dem Menschen wirklich angeeignet und herrschendes Lebensprincip in ihm werde, läßt sie ihm die von der Schrift geforderte Buße d. h. das wirkliche Abstehen vom Bösen sammt Gebet und Lesung des Wortes vorausgehen. Was er aus diesem neuen Leben aus Gott heraus thut, wird ihm zwar zugerechnet" 2c., aber als Gottes.

102) Die Grundstelle A. C. Art. 4. („von der Rechtfertigung") bekennt: „Weiter wird gelehret, daß wir Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit für Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und

das Verhältniß eines schuldfreien geliebten Kindes Gottes, dadurch, daß er vermöge eines freien Gnadenactes Gottes um Christi willen von aller Schuld freigesprochen, und das Verdienst Christi, welches er durch den Glauben ergreift, ihm zugerechnet wird [103]).

Genugthun [„quod homines non possint iustificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus“], sondern daß wir Vergebung der Sünden bekommen und für Gott gerecht werden aus Gnaden um Christus willen durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat, und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird [„sed gratis iustificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi, et peccata remitti propter Chr., qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit“]. Denn diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit für ihm halten und zurechnen, wie St. Paulus sagt Röm. 3. 4.“ Der 20. Art. („vom Glauben und guten Werken“) setzt dies in einer besonderen Beziehung noch genauer auseinander („erstlich, daß unsere Werke nicht mögen mit Gott versöhnen, und Gnade erwerben, sondern solches geschicht allein durch den Glauben, so man gläubet, daß uns um Christi willen die Sünde vergeben werde, welcher allein der Mittler ist, den Vater zu versöhnen. Wer nun vermeinet, solches durch Werke auszurichten, und Gnade zu verdienen, der verachtet Christum [„Christi meritum et gratiam“], und suchet einen eigenen Weg [„humanis viribus viam“] zu Gott wider das Evangelium [„sine Christo“]“ u. s. w. u. s. w.). — Stellen aus der Apologie und Concordienformel s. im Folgenden.

103) „Unanimi consensu credimus, docemus et confitemur, .. quod homo peccator coram Deo iustificetur, h. e. absolvatur ab omnibus suis peccatis et a iudicio iustissimae condemnationis, et adoptetur in numerum filiorum Dei atque haeres aeternae vitae scribatur sine ullis nostris meritis aut dignitate, et absque ullis praecedentibus, praesentib. aut sequentib. nostris operibus, ex mera gratia, tantummodo propter unicum meritum, perfectissimamque obedientiam, passionem acerbissimam, mortem et resurrect. D. nostri J. Chr., cuius obedientia nobis ad iustitiam imputatur“ — Form. Conc. art. 3. Sol. decl. p. 683 sq. (Vergl. ib. Epit. p. 584: „Cred. doc. et conf., hoc ipsum nostram esse coram Deo iustitiam, quod Dominus nobis peccata remittit ex mera gratia, absque ullo respectu praecedentium, praesentium aut consequentium nostror. operum, dignitatis aut meriti. Ille enim donat atque imputat nobis iustitiam obedientiae Christi; propter eam iustitiam a Deo in gratiam recipimur et iusti reputamur.“ — Ueber den Glauben, als das das Verdienst Christi ergreifende Instrument, s. die symbol. Grundstelle der A. C. über die Rechtfertig. Anm. 102. und and. Stellen, besonders auch der C.-F., Anm. 107.

Die Bedeutung, die Wohlthat der Rechtfertigung liegt also nach der lutherischen Lehre in der Freisprechung von Schuld und Strafe und in vollkommener Gerechterklärung [104]), der Grund der Rechtfertigung (causa meritoria iustificationis) beruht allein auf dem Verdienste Christi [105]) mit der bestimmtesten Ausschließung alles menschlichen Verdienstes und aller persönlichen Genugthuung [106]), welche die katholische Kirche statuirt (s. das unten Folgende), und als das einzige Mittel (instrumentum), das Verdienst Christi zu ergreifen, betrachtet die lutherische Kirche den Glauben [107]), welcher ohne actives Zuthun des

104) Vergl. Apol. A. C. art. 2. p. 73 ed. Rechenb.: „Consequi remissionem peccatorum est iustificari" (und kurz zuvor: „..volumus hoc ostendere, quod sola fides ex iniusto iustum efficiat *hoc est* accipiat remissionem peccatorum"); art. 3. p. 109: „Iustificari hic significat non ex impio iustum effici, sed usu forensi iustum pronuntiari," u. p. 125: „Iustificare h. l. (Rom. 5, 1) forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare iustum, sed propter alienam iustitiam, videlicet Christi, quae aliena iustitia communicatur nobis per fidem;" so wie Form. Conc. art. 3. Sol. decl. p. 685: „Vocabulum iustificationis in hoc negotio significat *iustum pronuntiare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere propter iustitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur.* Et sane hic vocabuli illius usus tam in V., quam in N. T. admodum frequens est (Prov. 17, 15; Ies. 5, 23; Rom. 8, 33)."

105) Und zwar des ganzen Christus, nach seiner Gottheit, wie nach seiner Menschheit. Form. Conc. art. 3. Epit. p. 583: „Credimus, docemus et confitemur unanimiter, quod Christus vera sit nostra iustitia, sed tamen neque secundum solam div. naturam, neque sec. solam hum. nat., sed totus Christus, sec. utramque naturam, in sola videlicet obedientia sua, quam Patri ad mortem usque absolutissimam Deus et homo praestitit, eaque nobis peccatorum omnium remissionem et vit. aet. promeruit." (Vergl. oben S. 267).

106) Vergl. die Anm. 102—104 angeführten Stellen, besonders Anm. 103.

107) Vergl. — außer Aug. Conf. art. 4. — Apol. A. Conf. art. 2. p. 67: „Cum iustificatio contingat per gratuitam promissionem, sequitur, quod non possimus nos ipsi iustificare: alioqui quorsum opus erat promittere? Cumque promissio non possit accipi, nisi fide, evangelium, quod est proprie promissio remissionis peccatorum et iustificationis propter Christum, praedicat iustitiam fidei in Chr.;" p. 73—82: „Quod remissionem peccatorum sola fide in Christum

Menschen durch den H. Geist im Gemüthe des Menschen erweckt

consequamur;" art. 3. p. 93 sq.: „Ex his constat, sola fide nos iustificari coram Deo, quia sola fide accipimus remissionem peccatorum et reconciliationem, propter Chr., quia reconciliatio seu iustificatio est res promissa propter Chr., non propter legem;" (Schmalk. Artt. Th. II. Art. 1.: „So ist es klar und gewiß, daß allein solcher Glaube uns gerecht mache, Röm. 3, 28. 26." ꝛc.); und Form. Conc. art. 3. Epit. p. 584: „Credimus, docemus et confitemur, solam fidem esse illud medium et instrumentum, quo Christum salvatorem et ita in Christo iustitiam illam, quae coram iudicio Dei consistere potest, apprehendimus [„apprehendimus, accipimus nobisque applicamus" Sol. decl. p. 684]," und Sol. decl. p. 689 sq.: „Neque contritio, neque dilectio, neque ulla alia virtus, sed sola fides est illud unicum medium et instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi, et remissionem peccatorum.. apprehendere et accipere possumus. Recte etiam dicitur, quod credentes, qui per fidem in Christum iustificati sunt, in hac vita primum quidem imputatam fidei iustitiam, deinde vero etiam inchoatam iustitiam novae obedientiae seu bonorum operum habeant. Sed haec duo non inter se permiscenda, aut simul in articulum de iustificatione fidei coram Deo ingerenda sunt. Cum enim inchoata illa iustitia seu renovatio in nobis propter carnem in hac vita imperfecta sit et impura, eius iustitiae ratione persona coram Dei iudicio consistere non potest. Sola autem iustitia obedientiae, passionis et mortis Christi, quae fidei imputatur, coram iudicio Dei stare potest, ita quidem ut tantum propter hanc obedientiam persona.. Deo placeat" cet. (Dieser allein rechtfertigende Glaube wird übrigens auch näher noch bezeichnet. „Es geschieht Unterricht — sagt die Augsb. Conf. Art. 20. —, daß man hie nicht von solchem Glauben redet, den auch die Teufel und Gottlosen haben, die auch die Historien gläuben, daß Christus gelitten habe, und auferstanden sei von Todten; sondern man redet vom wahren Glauben, der da gläubet, daß wir durch Christum Gnade und Vergebung der Sünde erlangen, und der nun weiß, daß er einen gnädigen Gott durch Christum hat" ꝛc. [„fidem, quae credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae, videlicet hunc articulum remissionem peccatorum" cet.]; und die Apol. A. C. art. 2. p. 68 sq. erklärt: „Illa fides, quae iustificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni Dei, in qua gratis propter Chr. offertur remissio peccatorum et iustificatio ... Quoties de fide iustificante loquimur, sciendum est, haec tria obiecta concurrere, promissionem, et quidem gratuitam, et merita Christi, tanquam pretium et propitiationem. Promissio accipitur fide; gratuitum excludit nostra merita, et significat, tantum per misericordiam offerri beneficium; Christi merita sunt pre-

wird[108]), und vermöge seiner Natur die Heiligung und gute Werke als Früchte zur Folge hat[109]), wiewohl es immer allein der Glaube ist

tium, quia oportet esse aliquam certam propitiationem pro peccatis nostris" [„Id autem est credere — p. 72 —, confidere meritis Christi, quod propter ipsum certo velit nobis Deus placatus esse"]. Vergl. Form. Conc. art. 3. Epit. p. 585: „Cred. praeterea, doc. et conf, fidem illam iustificantem non esse nudam notitiam historiae de Christo, sed ingens atque tale Dei donum, quo Christum Redemptorem nostrum in verbo evangelii recte agnoscimus ipsique confidimus, quod videlicet propter solam ipsius obedientiam ex gratia remiss. pecc. habeamus, sancti et iusti coram Deo Patre reputemur" cet.; auch art. 4. Sol. decl. p. 701: „Fides iustificans est viva et solida fiducia in gratiam seu clementiam Dei, adeo certa, ut homo millies mortem oppetere, quam eam fiduc. sibi eripi pateretur" [„eine lebendige erwegene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe"].)

108) Augsb. Conf. Art. 5: „welcher (H. Geist) den Glauben, wo und wann er will, in denen, so das Evang. hören, wirket" [„Spiritus S. . . fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt ev."] (s. die Stelle ob. §. 28. Anf.). — Mehrere symbol. Beläge s. bei §. 50 f.

109) „Auch wird gelehret — bekennt die Augsb. Conf. Art. 6. („vom neuen Gehorsam") —, daß solcher Glaube gute Früchte und gute Werke bringen soll, und daß man müsse gute Werke thun, allerlei, so Gott geboten hat, um Gottes willen, doch nicht auf solche Werke zu vertrauen, dadurch Gnade für Gott zu verdienen;" und Art. 20: „Dieweil durch den Glauben der heilige Geist gegeben wird, so wird auch das Herz geschickt, gute Werke zu thun." — Aehnlich die Apologie und die Concordienformel an vielen Stellen. Vergl. z. B. Apol. art. 2. p. 66: „Impossibile .. diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. Non enim potest cor, vere sentiens Deum irasci, diligere Deum, nisi ostendatur placatus;" art. 3. p. 83: „Postquam fide iustificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere . . et obedire ei in afflictionibus. Incipimus et diligere proximos;" p. 85.: „Falso calumniantur nos adversarii, quod nostri non doceant bona opera, cum ea non solum requirant, sed etiam ostendant, quomodo fieri possint;" p. 108: „Nos loquimur de fide, quae resistit terroribus conscientiae, quae erigit et consolatur perterrefacta corda; talis fides neque facilis res est neque humana potentia, sed divina potentia, qua vivificamur . . Haec fides, cum sit nova vita, necessario parit novos motus et opera;" und p. 133 sq.: „Ideo iustificamur, ut iusti bene operari et obedire legi Dei incipiamus; ideo regeneramur et Sp. S. accipimus, ut nova vita habeat nova opera, timo-

an Christi Verdienst (sola fides) — durchaus nicht die subjective Heiligung —, was den Menschen der Rechtfertigung theilhaftig macht[110]). Diese lutherische Lehre, wie sie Gott allein (*soli* Christo, F. C. art. 3. p. 585) alle Ehre gebend, das Verdienst Christi in seiner ganzen Vollgültigkeit behauptet, so schlägt sie denn auch (nach dem Bedürfnisse aller, vornehmlich aber der Reformations-Zeit), jeden, auch den

rem, dilectionem Dei" cet.; sowie Form. Conc. Epit. art. 3. p. 586: „Cred., doc. et confitemur, etsi antecedens contritio et subsequens nova obedientia ad articulum iustificationis coram Deo non pertinent, non tamen talem fidem iustificantem esse fingendam, quae una cum malo proposito, peccandi videlicet, .. esse et stare possit. Sed postquam homo per fidem est iustificatus, tum veram illam et vivam fidem esse per caritatem efficacem et bona opera semper fidem iustificantem sequi. Fides enim nunquam sola est, quia caritatem et spem semper secum habeat;" und art. 4. (de bonis operibus) p. 589: „Haec nostra fides, doctrina et confessio est, quod bona opera fidem (si modo ea non sit mortua, sed viva fides, certissime atque indubitato sequantur, tanquam fructus bonae arboris" (vergl. Sol. decl. art. 3. p. 688: „Caritas fructus est, qui veram fidem certissime et necessario sequitur. Qui enim non diligit, de eo recte iudicari potest, quod non sit iustificatus, sed quod adhuc in morte detineatur, aut rursus iustitiam fidei amiserit").

110) Vergl. die vorhergehenden Anmerkk., besonders Form. Conc. art. 3. Sol. decl. p. 690 (p. 689 sq.; S. 297); sodann auch Form. Conc. Epit. art. 4. de bon. operibus p. 589: „Cred., doc. et confitemur, quod bona opera penitus excludenda sint, non tantum cum de iustificatione fidei agitur, sed etiam cum de salute nostra aeterna disputatur." In diesem Sinne behauptet denn auch die Form. Conc. art. 4. Sol. decl. p. 708, daß in dem Satze „Bona opera noxia esse ad salutem," welchen sie ib. Epit. p. 591 als „offendiculi plenam et christianae disciplinae perniciosam phrasin" (gleichwie den anderen „Bona opera necessaria esse ad salutem") verworfen und verdammt hatte, doch auch eine volle Wahrheit liege, nehmlich: „Si quis bona opera articulo iustificationis immiscere, iustitiam suam aut fiduciam salutis suae in ea reponere, gratiam Dei iis promereri et per ea salutem consequi velit: respondemus, non quidem nos, sed D. Paulus ipse, idque tertio repetit, quod tali homini opera sua non tantum sint inutilia atque ad salutem impedimento, verum etiam perniciosa sint." — Im Zusammenhange hiemit steht dann auch dies noch, daß die luth. K. — gemäß einer Bipartition des Schriftinhalts in Gesetz und Evangelium, welche sie an die Spitze der Rechtfertigungstheorie stellt (Apol. A. C. art. 2. p. 60; vergl. F. C. art. 5. de lege et evang.) — nur das Evangelium, in seinem Unterschied vom Gesetze, die Rechtfertigung wirken läßt.

leisesten Gedanken darnieder, als wenn der sündige Mensch, nur irgend die Ehre theilend mit dem heiligen Schöpfer, irgendwie aus eigener Kraft sein Heil bewirken, irgend selbstständiges Verdienst dazu haben, irgend selig werden könnte außer in dem einigen Christo. Eigentlich wollte nun zwar auch die katholische Kirche, wie sie in der Reformationszeit bestand, keine von Christi Verdienste unabhängige Verdienstlichkeit dem Menschen zugeschrieben wissen, kein vom Werke Christi unabhängiges Heil statuiren, und beide Kirchen suchten auf diese Grundlage theils schon zu Augsburg 1530, theils durch das Regensburger Interim 1541, sich zu vergleichen. Allein der Unterschied war und blieb doch immer, daß der lutherischen Kirche Christus — um die tiefste menschliche Grundverderbniß zu heilen — Alles, der katholischen, die ja nur einer Stärkung des Geschwächten bedurfte, nicht Alles seyn sollte (vergl. §. 47. Anfang); die Friedenstractate zerschlugen sich stets, und endlich befestigte das Tridentiner Concil auch hier den dauernden Gegensatz zwischen dem katholischen und evangelischen System.

Die Bestimmungen des Tridentinischen Concils wurden 1547 (am 13. Januar) in der 6. Session im Decretum de iustificatione in 16 Capiteln und 33 Canones sehr ausführlich gegeben [111]), und sind [meist etwas ins Kurze gezogen, doch überhaupt so ziemlich wörtlich] hauptsächlich folgende:

„Obwohl die Menschen auch nach dem Falle freien Willen besitzen, so sind sie doch durch die Sünde Adams dergestalt dem Verderben unterworfen worden, daß weder die Heiden durch die Natur, noch die Juden durch das Gesetz davon frei werden konnten [112]).

111) Die Darstellung wird also eingeleitet: „Cum hoc tempore, non sine multarum animarum iactura et gravi ecclesiasticae unitatis detrimento, erronea quaedam disseminata sit de iustificatione doctrina: ad laudem et gloriam omnipotentis Dei, ecclesiae tranquillitatem et animarum salutem sacros. oec. et general. Trid. Synodus .. exponere intendit omnibus Christi fidelibus veram sanamque doctrinam ipsius iustificationis, quam sol iustitiae Chr. I., fidei nostrae auctor et consummator, docuit, apostoli tradiderunt, et catholica ecclesia, Sp. S. suggerente, perpetuo retinuit; districtius inhibendo, ne deinceps audeat quisquam aliter credere, praedicare aut docere, quam praesenti decreto statuitur ac declaratur.“

112) Cap. 1: „Primum declarat s. Synodus, ad iustificationis doctrinam probe et sincere intelligendam oportere, ut unusquisque

Wenn sie nicht durch Christum wiedergeboren würden, so könnten sie vor Gott nie gerecht werden [113]). Die Rechtfertigung des Sünders nun ist die Versetzung aus demjenigen Zustande, in welchem der Mensch als ein Sohn Adams geboren wird, in den Zustand der Gnade und Kindschaft Gottes durch den zweiten Adam J. Chr. [114]). Der Anfang der Rechtfertigung geht bei den Erwachsenen von der zuvorkommenden Gnade Gottes in Christo aus, d. h. von der christlichen Berufung, welche an sie gelangt, ohne daß sie ein Verdienst dabei haben; so daß die, welche von Gott abgewendet waren, durch seine anregende und unterstützende Gnade bewogen werden, sich zu ihrer eigenen iustificatio hinzuwenden, indem sie der Gnade frei zustimmen und in Ueberein-

---

agnoscat et fateatur, quod, cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti immundi et .. natura filii irae, quemadmodum in decr. de pecc. orig. exposuit, usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Iudaei quidem per ipsam etiam literam legis Mos. inde liberari aut surgere possent: tametsi in eis liberum arbitrium minime exstinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum."

113) Cap. 2: „Quo factum est, ut coelestis pater .. Chr. I. filium suum, et ante legem, et legis tempore multis sanctis patribus declaratum ac promissum, ad homines miserit, ut et Iudaeos, qui sub lege erant, redimeret, et gentes, quae non sectabantur iustitiam, iustitiam apprehenderent ..." Cap. 3.: „Verum etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis eius beneficium recipiunt, sed ii duntaxat, quibus meritum passionis eius communicatur. Nam, sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, .. ita, nisi in Christo renascerentur, nunquam iustificarentur, cum ea renascentia per meritum passionis eius gratia, qua iusti fiunt, illis tribuatur. Pro hoc beneficio apostolus gratias nos semper agere hortatur Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, et eripuit de potestate tenebrarum transtulitque in regnum filii dilectionis suae, in quo habemus redemptionem et remissionem peccatorum."

114) Cap. 4: „Quibus verbis [den Schlußworten von Cap. 3.] iustificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam I. Chr., salvatorem nostrum; quae quidem translatio post evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut eius voto fieri non potest" cet.

stimmung mit derselben wirken. So also, indem Gott das Herz des Menschen durch seinen Geist rührt, geht zwar der Anfang der Rechtfertigung von Gott aus, und ohne ihn könnte der Mensch nicht dazu gelangen; aber auch der Mensch ist dabei nicht unthätig, indem er die Einwirkung aufnimmt, die er ja auch verwerfen könnte [115]). Vorbereitet wird die Rechtfertigung, indem der Mensch mit Gottes Hülfe seine Sünden und die Gnade Gottes in Christo erkennt, und Buße thut, d. h. seine Sünden bereuet und verabscheuet [116]). Nach dieser Vorbereitung folgt dann die Rechtfertigung selbst, welche nicht in bloßer Sündenvergebung besteht, sondern auch nothwendig eine Erneuerung des inneren Menschen durch freiwillige Aufnahme der göttlichen Gnadengaben

---

115) Cap. 5: „Declarat praeterea, ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Chr. I. praeveniente gratia sumendum esse, h. e. ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur; ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur: ita ut, tangente Deo cor hominis per Sp. S. illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abiicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris literis, cum dicitur: Convertimini ad me, et ego convertar ad vos, libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: Converte nos Domine ad te, et convertemur, Dei nos gratia praeveniri confitemur."

116) Cap. 6: „Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt; atque illud in primis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem, quae est in Chr. I.; et dum peccatores se esse intelligentes a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Chr. propitium fore; illumque tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt: ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, h. e. per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet: denique dum proponunt suscipere baptismum, ... m vitam, et servare divina mandata" (folgen Schrift-

ist, also die Heiligung mit in sich begreift. Nur so wird die Rechtfertigung für den Menschen eine innerliche (iustitia inhaerens). Die Hauptsache ist also, daß der Mensch aus einem ungerechten wirklich ein gerechter, aus einem Feinde Gottes ein Freund und Kind Gottes wird; dann behandelt ihn Gott natürlich auch diesem neuen Verhältnisse gemäß, und macht ihn ewiger Seligkeit theilhaftig. Wir werden demnach als Gerechtfertigte keinesweges bloß für gerecht erklärt, sondern müssen auch wirklich gerecht seyn. Jeder nimmt die Gerechtigkeit in sich auf nach dem Maaße der göttlichen Geistesgaben und seiner eignen Disposition und Mitwirkung [117]); und so ist denn die Rechtfertigung, als Entsündigung und Heiligung, auch etwas allmählig

---

117) Cap. 7: „Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed *et sanctificatio et renovatio* interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo *ex iniusto fit iustus* et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae. Huius iustificationis causae sunt, finalis quidem, gloria Dei et Christi ac vita aeterna: efficiens vero, misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat, signans et ungens spiritu promissionis sancto . . ; meritoria autem dilectissimus unigenitus suus Dominus noster I. Chr., qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo patri satisfecit: instrumentalis item, sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit iustificatio: demum unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit: qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et *non modo reputamur*, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Sp. S. partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem. Quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri I. Chr. communicantur: id tamen in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per Sp. S. caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per I. Chr., cui inseritur, fidem, spem et caritatem" cet. (Vergl. die Stelle aus Cap. 16: „Quae enim iustitia nostra dicitur, quia per eam nobis *inhaerentem* iustificamur; illa eadem Dei est, quia a Deo nobis *infunditur* per Christi meritum.").

sich Entwickelndes und Wachsendes[118]). Der Glaube ist insofern ein iustificans, als er der Anfang des Heils, die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung ist[119]); aber Niemand soll sich mit dem bloßen Glauben schmeicheln, als wenn er dadurch allein das Erbtheil empfange, auch wenn er nicht mit Christo dulde"[120]). —

---

118) Vergl. Cap. 10: „Sic ergo iustificati et amici Dei ac domestici facti, euntes de virtute in virtutem, renovantur, ut apostolus inquit, de die in diem: h. e. mortificando membra carnis suae et exhibendo ea arma iustitiae in sanctificationem, per observationem mandatorum Dei et ecclesiae, in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis iustificantur."

119) Cap. 8: „Cum vero apostolus dicit, iustificari hominem per fidem et gratis, ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus ecclesiae catholicae consensus tenuit et expressit: ut scilicet per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum eius consortium pervenire; gratis autem iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur" cet.

120) Cap. 11: „Nemo autem, quantumvis iustificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet: nemo temeraria illa et a patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini iustificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet, et facere quod possis et petere quod non possis, et adiuvat ut possis. Cuius mandata gravia non sunt, cuius iugum suave est et onus leve. Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt; qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermones eius; quod utique cum divino auxilio praestare possunt. Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et iusti in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti ... Itaque nemo sibi in sola fide blandiri debet, putans fide sola se haeredem esse constitutum haereditatemque consecuturum, etiamsi Christo non compatiatur, ut et conglorificetur; nam et Christus ipse, ut inquit apostolus, cum esset filius Dei, didicit ex iis, quae passus est, obedientiam et consummatus factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis aeterna" cet. — Vergl. Cap. 9.: „Quamvis autem necessarium sit credere, neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Chr.: nemini tamen fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum iactanti

Noch bestimmtere Beziehung, als dies Letztere, auf die lutherische Lehre nehmen sodann die Canones [121]). „Wenn jemand sagt," heißts Can. 9. [122]), „daß der Sünder durch den bloßen Glauben gerechtfertigt werde, so daß er meint, es werde nichts anders erfordert, was mitwirkt, um die Gnade der Rechtfertigung zu erlangen, und es sei auf keine Weise nothwendig, daß sich der Sünder durch die Bewegung seines Willens vorbereite und disponire, der sei verdammt;" und Can. 11. [123]): „Wenn jemand sagt, die Menschen würden gerechtfertigt durch bloße Zurechnung des Verdienstes Christi oder durch bloße Sündenvergebung, ohne die Gnade und Liebe, die durch den H. Geist in ihren Herzen ausgegossen

et in ea sola quiescenti peccata dimitti vel dimissa esse dicendum est, cum apud haereticos et schismaticos possit esse, immo nostra tempestate sit, et magna contra ecclesiam cath. contentione praedicetur, vana haec et ab omni pietate remota fiducia. Sed neque illud asserendum est, oportere eos, qui fere iustificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse iustificatos, neminemque a peccatis absolvi ac iustificari, nisi eum, qui certo credat se absolutum et iustificatum esse, atque hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici, quasi qui hoc non credit, de Dei promissis deque mortis et resurrectionis Christi efficacia dubitet. Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum."

121) Cap. 12 sqq. nehmlich, die nicht so streng mehr die eigentliche Rechtfertigungslehre angehen, werden angemessener erst an einem anderen Orte zu näherer Betrachtung kommen. (Ueber Cap. 12. 16. übrigens s. schon diesen §. unten Anm. 144. u. 133.)

122) „Si quis dixerit, sola fide impium iustificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi: anathema sit."

123) „Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Sp. S. diffundatur, atque illis inhaereat; aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: anathema sit."

wird, der sei verdammt;" und endlich Can. 12.[124]): „Wenn jemand sagt, der rechtfertigende Glaube sei nichts Anderes, als Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, welche um Christi willen die Sünden vergiebt, oder dies Vertrauen allein sei es, wodurch wir gerechtfertigt werden, der sei verdammt" [125]).

Die katholischen und lutherischen Hauptsätze und Hauptdivergenzen über die Rechtfertigung, aus den beiderseitigen Symbolstellen resultirend, sind also im Einzelnen folgende:

1. Der Begriff der *iustificatio* ist im lutherischen System nach dem biblischen Sprachgebrauch — wie zur so allein möglichen Befriedigung des Bedürfnisses eines die Tiefe des Falls und die Schwere der Versündigungen wahrhaft erkennenden und fühlenden Gewissens — Sündenvergebung und Gerechterklärung des Sünders durch Zurechnung des Verdienstes, der Gerechtigkeit, Christi („iustum pronunciare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere propter iustitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur" — F. C. art. 3. p. 685; ob. S. 296); es ist mithin eine gerichtliche Handlung, ein actus forensis Gottes, wodurch er den Menschen für schuldfrei und gerecht erklärt (und welcher erst als seine Frucht die Heiligung hervorbringt, die in ihrer wankenden Kraft nicht der Grund menschlichen Vertrauens seyn kann und darf). Im katholischen System dagegen — unter der eigenthümlichen katholischen Verkennung der wahren

124) „Si quis dixerit, fidem iustificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae, peccata remittentis propter Chr., vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur: anathema sit."

125) Vergl. auch Can. 13: „Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa: anathema sit," und besonders Can. 14.: „Si quis dixerit, hominem a peccatis absolvi ac iustificari ex eo, quod se absolvi ac iustificari certo credat; aut neminem vere esse iustificatum, nisi qui credat se esse iustificatum, et hac sola fide absolutionem et iustificationem perfici: anathema sit;" — sowie auch in etwas anderer Beziehung Can. 24.: „Si quis dixerit, iustitiam acceptam non conservari atque etiam augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis adeptae, non autem ipsius augendae causam: anathema sit;" u. a.

Tiefe wie des menschlichen Verderbens, so damit zugleich der rettenden Erbarmung — ist iustificatio, nach der Wortetymologie, wirkliche Gerechtmachung (ex impio iustum efficere); sie begreift an und für sich die Heiligung des Menschen durch den Geist Gottes im Zusammenwirken mit der Freiheit des Menschen (als Grund des menschlichen Vertrauens) in sich; und es findet also nicht sowohl eine erklärende und erst demnächst vermittelst dieser Erklärung auch umwandelnde, sondern eine an sich physisch und moralisch einwirkende, eine direct umwandelnde Thätigkeit Gottes hier statt.

2. Als den objectiven Grund der Rechtfertigung sehen beide Kirchen (wiewohl weit divergirend in der Vorstellung über die Größe seines Werthes) den Versöhnungstod Christi an; aber grundverschieden bestimmen sie die Art, wie sich der Mensch das Verdienst Christi aneigne. Nach der lutherisch biblischen Lehre, in gleich ernster Anschauung des Falls, als tiefer Würdigung des göttlichen Gnadenmittels zur Wiederaufrichtung, geschieht dies allein durch den Glauben (als die aneignende subjective Ergreifung des alleinigen objectiven Verdienstes Christi); „sola fides est medium et instrumentum, quo Christum salvatorem et in Christo iustitiam apprehendimus“ (F. C. art. 3. p. 584, ob. S. 297); und es bleibt dabei alle und jede Rücksicht auf frühere, gegenwärtige oder zukünftige gute Werke und sittliche Verdienste gänzlich ausgeschlossen. Nach der katholischen Lehre ist nicht der Glaube allein, sondern auch — als sei Christi Verdienst nicht vollgültig und der Glaube an dasselbe nicht vollkräftig für sich — die damit zusammenhängende Besserung sammt den guten Werken und Satisfactionen Bedingung der Sündenvergebung von Seiten des Menschen. — Den Gegensatz, in welchen hier die katholische Kirche offensichtlich mit der Bibel geräth, suchen ihre Dogmatiker und Apologeten auf Grund der principiellen Tridentinischen Bestimmungen künstlich, wie kümmerlich genug dadurch zu heben, daß sie behaupten, der Glaube, der jezuweilen in der Bibel als alleiniges Mittel der Beseligung angegeben werde, sei im Gegensatz gegen das Mosaische Gesetz zu verstehen, oder der Ausdruck Glaube begreife hier zugleich die ganze gottgefällige Richtung des Gemüths, Glaube, Liebe und Hoffnung in untrennbarer Verbindung, sei nicht eine fides informis,

sondern eine fides formata, der Glaube, der in der Liebe lebendige Gestalt gewonnen habe; die Werke aber, die in der Schrift als Beseligungsmittel verworfen würden, seien nicht sittliche Handlungen, sondern die Satzungen des Mosaismus; der heilige Gott könne ja doch nur gebesserten Sündern ihre Schuld vergeben, und so müsse nothwendig zur Empfänglichkeit für die Begnadigung neben dem Glauben auch die Heiligung hinzukommen; die Lehre von der Rechtfertigung durch den bloßen Glauben wirke unvermeidlich sittlich nachtheilig. — Aber freilich leugnete ja die lutherische Kirche die nothwendige Beziehung der Sittlichkeit auf den Glauben und selbst den an und für sich sittlichen Charakter des Glaubens[126]) keineswegs. Ja selbst alle wahre Sittlichkeit erkennt sie — in einer Einfalt und Tiefe geistlicher Anschauung und Erfahrung, von der die katholische Kirche kaum eine Ahnung hat — erst lediglich für einen Ausfluß eben des Glaubens[127]), welcher zuvor die Person selbst heilige und zu heiligen Werken befähige[128]). Nur,

---

126) „Dies ist ein lebendig, geschäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan und ist immer im Thun..., also daß unmöglich ist, Werk vom Glauben scheiden, ja so unmöglich, als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden" — Conc.=Formel Art. 4. Sol. decl. p. 701 (aus Luther).

127) „Cum impossibile sit diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. Non enim potest cor, vere sentiens Deum irasci, diligere Deum, nisi ostendatur placatus" — Apol. C. A. [ob. S. 298]. Vergl. mit Conc.=Formel Art. 4. p. 701 (aus Luther): „Solche Zuversicht und Erkenntniß göttlicher Gnade machet fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Creaturen, welches der H. Geist thut im Glauben; daher der Mensch ohne Zwang willig und lustig wird, jedermann Gutes zu thun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und Lob, der ihm solche Gnade erzeiget hat." („Die katholische Lehre ist eine beharrliche Verkennung dieses Verhältnisses, die protestantische ist ganz darauf gerichtet" — Nitzsch Protest. Beantw. der Symb. Möhlers S. 133).

128) „Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann machet gute fromme Werke.. Also daß allewege die Person zuvor muß gut und fromm seyn vor allen guten Werken, und gute Werke folgen und ausgehen von der frommen guten Person.. Wie die Bäume müssen ehe seyn denn die Früchte.., also

erklärt sie deutlich (schon in den Symbolen, noch genauer demnächst in der Dogmatik), dürfe der Glaube, sofern er irgend sittliche Disposition und Wirkung sei, nicht als Mittel der Rechtfertigung betrachtet werden; ein solches sei der Glaube bloß und ausschließlich in seiner Beziehung auf das Verdienst Christi als ὄργανον ληπτικόν. Ueberhaupt nehmlich sei der Glaube einerseits receptiv oder instrumental, andererseits productiv oder activ; letzteres sei er als wahrer Glaube nothwendig, und nun der wahre Glaube sei auch der rechtfertigende; aber er sei nun ein rechtfertigender Glaube, nicht insofern er activ sei [129]), insofern er gute Werke hervorbringe, die, wie alle, wenn auch bei lebendigem Glauben noch so ernstlich fortschreitende menschliche Heiligung im Leben des Fleisches, stets etwas vor Gott gar Unvollkommenes seien und blieben [130]), sondern insofern er receptiv sei, also das vor Gott allein vollkommene und alle Sünde in Wahrheit bedeckende Verdienst Jesu Christi sich aneigne [131]). Wenn man die Heiligung

---

muß der Mensch in der Person zuvor fromm oder böse seyn, ehe er gute oder böse Werke thut" — Luther von der Freiheit eines Christenmenschen Lpz. A. XVII. S. 388. Vergl. F. C. art. 4. p. 700, unten §. 50.

129) Fides iustificans, *quae* viva, aber nicht *qua* viva. Vergl. dagegen die Arminian. Ansicht ob. S. 288 Anm. 82.

130) Allerdings, sagt die Concordienformel (art. 3. Sol. decl. p. 690; s. die Stelle ob. S. 297 u. unten Anm. 147.), wirke die imputata iustitia nothwendig auch eine „inchoata iustitia novae obedientiae," welche aber, „cum propter carnem in hac vita imperfecta sit et impura, coram Dei iudicio consistere non potest." (Vergl. Apol. C. A. art. 6. p. 191: „Nemo tantum facit, quantum lex requirit.") Die bona opera schließt sie daher, um nicht die Rechtfertigung selbst und Christi Verdienst irgend ungewiß zu machen und zu schmälern, rücksichtslos und absolut als irgend Rechtfertigungsbedingung aus (art. 4. p. 589 u. 708; s. die Stellen ob. S. 299 Anm. 110).

131) S. Apol. C. A. art. 2. de iustific. p. 70: „Fides non eo iustificat, .. quia ipse sit opus per sese dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam;" sowie Form. Conc. art. 3. Sol. decl. p. 684: „Fides non propterea iustificat, quod ipsa tam bonum opus tamque praeclara virtus sit, sed quia in promissione evangelii meritum Christi apprehendit et amplectitur." (In demselben Sinne heißt es ib. p. 689: „Fides in iustificatione coram Deo neque contritione, neque dilectione aliisve virtutibus, sed solo Christo confidit"). — Vergl. auch Luth. zu Gal. 2, 16 (Lpz. A. XI, 96): „Der Glaube ergreift Christum,

auch nur irgendwie zur subjectiven Bedingung der Sündenvergebung und Seligkeit neben dem Glauben mache, so gehe — abgesehen davon, daß man ohnehin so die tiefe Einheit des christlichen Glaubenslebens zerreißen würde (vergl. Nr. 3.) — nothwendig (vergl. das oben §. 47. S. 284 f. Bemerkte) der Begriff der freien Gnade Gottes in Christo, und somit entweder einerseits (bei fehlender Selbst- und Sündenerkenntniß) die Gesinnung einer wahrhaft resignirenden Demuth, oder (bei vorhandener) andererseits der Gemüthsgrund eines kindlichen Gottvertrauens verloren, und es werde der grundverderblichen Lehre von der Verdienstlichkeit guter Werke, und somit entweder einem verzagenden Kleinmuth oder einer hoffärtigen pharisäischen Werkheiligkeit [132]) im Gegensatz gegen die alleinige Vollgültigkeit und Vollkräftigkeit des Verdienstes Christi der Weg gebahnt [133]).

---

und hat ihn gegenwärtig, und fasset ihn also in sich, wie ein Fingerreif einen edlen Stein fasset; und welcher mit solchem Glauben, dadurch er Christum ins Herz gefasset hat, erfunden wird, denselbigen rechnet oder schätzet unser HErr Gott für gerecht."

132) Vergl. Apol. C. A. art. 2. p. 63 sq.: „Adversarii .. in securis hypocritis, qui putant se legi satisfacere, excitant praesumptionem et inanem fiduciam operum et contemptum gratiae Christi; e contra pavidas conscientias adigunt ad desperationem, quae operantes cum dubitatione nunquam possunt experiri, quid sit fides et quam sit efficax, ita ad extremum penitus desperant."

133) Die schreienden praktischen Mißbräuche mit für verdienstlich gehaltenen guten Werken hatten die Reformation mit ihrer Vindicirung der Vollgültigkeit des Verdienstes Christi hervorgerufen. Und doch ward — was wir schon hier um des Zusammenhangs willen anticipiren müssen (vergl. §. 50.) — wirklich auch wieder zu Trient, im integrirenden Zusammenhange mit ihrer obigen Rechtfertigungslehre, Verdienstlichkeit guter Werke klar und scharf als Doctrin von der katholischen Kirche bekannt. Das Conc. Trid. erklärt Sess. 6. Decr. de iustif. cap. 16. (de merito bonorum operum): „Iustificatis hominibus .., proponenda sunt ap. verba, abundate in omni bono opere cet. Atque ideo bene operantibus usque in finem et in Deo superantibus proponenda est vita aeterna, et tanquam gratia filiis per Chr. misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda.. Cum ille ipse Chr. tanquam caput in membra .. in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subse-

3. Der nach Nr. 2. im katholischen und lutherischen Systeme so verschiedenen Ansicht über das Geschäft des Glaubens bei der Rechtfertigung liegt freilich zum großen Theil, wie schon aus Nr. 2. einigermaßen hervorgeht, auch ein sehr verschiedener **Begriff vom Glauben in dem katholischen und lutherischen System** zum Grunde; eine Divergenz, die, wie sie (im Zusammenhange mit dem katholischen Pelagianisiren) die tiefsten anthropologischen Wurzeln hat [134]), von dem bedeutsamsten Einflusse auf die gesammte beiderseitige soteriologische Anschauung seyn mußte [135]). Das *Concil. Trid.* bezeichnet Sess. 6. (Decr. de

quitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent, nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satis fecisse et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur.. Absit tamen, ut christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur.. et non in Domino, cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona;" und dazu Can. 32.: „Si quis dixerit, hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Christi meritum fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum: anathema sit." Vergl. Sess. 14. Decr. de poenitent. cap. 8.; außerdem auch **Bellarmin.** iustific. 5, 1: „Habet communis catholicorum omnium sententia, opera bona iustorum vere ac proprie esse merita et merita non cuiuscunque praemii, sed ipsius vitae aeternae," in Verbindung mit 5, 5: „Merita iustorum non opponuntur meritis Christi, sed ab illis nascuntur, et quidquid ipsa iustorum merita laudis habent, id totum redundat in laudem meritorum Christi.. Nec merita hominum requiruntur propter insufficientiam meritorum Christi, sed propter maximam eorum efficaciam; meruerunt enim Christi opera apud Deum non solum, ut salutem consequeremur, sed etiam ut eam per merita propria consequeremur."

134) Als bedürfe etwa nur oder vorzugsweise der menschliche Verstand göttlicher Erneuung; und im Grunde auch **er** nicht, da Alles nur durch die Sünde **geschwächt** ist.

135) Was man neuerlich (**Schmieder** Einl. in die kirchl. Symbolik S. 27) als „Grundcharakter der evangelischen Kirche" überhaupt angeführt hat, „die **persönliche Aneignung** der allgemeinen Wahrheit," (wie

justif.) cap. 6. [136]) den Glauben als die Ueberzeugung, daß dasjenige wahr sei, was von Gott geoffenbart und verheißen ist, und zwar besonders, daß der Sünder durch die göttliche Gnade in Christo gerechtfertigt werde. In der Hauptsache wird also hier der Glaube mehr als ein bloßes Fürwahrhalten dargestellt. Bei der lutherischen Bestimmung vom Glauben [137]) tritt hingegen die

---

sie allerdings in Luthers Katechismen meisterhaft durch Alles formal durchgeführt worden ist), dies hat wenigstens in Beziehung auf die Ansicht vom Glauben, und damit auf die Grundlehre von der Rechtfertigung überhaupt und ihren Connex seine volle materiale Wahrheit.

136) S. oben S. 302 Anm. 116. — Vergl. Catech. Rom. I, 1, 1: „Nos de ea fide loquimur, cuius vi omnino assentimur iis, quae tradita sunt divinitus.“

137) S. die oben S. 297 f. angeführten Stellen Augsb. Conf. Art. 20., Apol. A. C. art. 2. p. 68 sq. 72, und Form. Conc. art. 3. p. 585; 4. p. 701. Vergl. auch Apol. art. 5. de poenitentia p. 172: „Adversarii, cum de fide loquuntur et dicunt, eam praecedere poenitentiam, intelligunt fidem non hanc, quae iustificat, sed quae in genere credit, Deum esse, poenas propositas esse impiis cet. Nos praeter illam fidem requirimus, ut credat sibi quisque remitti peccata; de hac fide speciali litigamus, .. haec fides ita sequitur terrores, ut vincat eos et reddat pacatam conscientiam.“ (Uebereinstimmend hatte auch schon die Augsb. Conf. Art. 12. vom Glauben im Verhältniß zur Buße gesagt: „Und ist wahre rechte Buße eigentlich Reu und Leid, oder Schrecken haben über die Sünde, und doch daneben gläuben an das Evangelium und Absolution, daß die Sünde vergeben und durch Christum Gnade erworben sei, welcher Glaube wiederum das Herz tröstet und zufrieden macht;“ dahingegen Calvin Institut. 3, 3, 1 — dem Worte nach mit der kathol. Kirche — behauptet: „Fides praecedere debet poenitentiam.“ Sonst ist die reformirte Kirche über den Begriff des Glaubens mit der luth. ziemlich einverstanden, wiewohl ihre Begriffsbestimmung des Glaubens, da sie mehr das Formale, als Materiale desselben im Auge hat, der katholischen näher kommt, als die lutherische. Vergl. Conf. Helv. II. c. 16: „Fides christiana non est opinio ac humana persuasio, sed firmissima fiducia et evidens ac constans animi assensus, denique certissima comprehensio veritatis Dei .. atque adeo Dei ipsius, summi boni et praecipue promissionis divinae et Christi, qui omnium promissionum est colophon;“ u. Heidelb. Kat. Fr. 21.: „Was ist wahrer Glaube? Es ist nicht allein eine gewisse Erkenntniß, dadurch ich Alles für wahr halte, was uns Gott in seinem Wort hat geoffenbaret, sondern auch ein herzl. Vertrauen, welches der h. Geist durch das Evang. in mir wirket, daß nicht allein Anderen, sondern auch mir Verge-

Beziehung auf das historische Fürwahrhalten mehr zurück, wenn gleich dasselbe natürlich eine Grundlage jedes Glaubens bilden muß [138]), und der Glaube wird aufgefaßt — nach apostolischem Begriff — als vertrauensvolles (innig und vollständig persönlich aneignendes) Ergreifen der göttlichen Gnade und demgemäß zugleich als ein neues religiöses Lebensprincip [139]), bestehend in der Hingabe an den Erlöser, welches nothwendig auch sittliche Wirkungen hervorbringen muß (S. 308), während der katholische Glaube diese Eigenschaft keineswegs nothwendig hat [140]). Der eigentliche Sitz des Glaubens nach dem verdünnenden kathol. Begriff ist der Verstand, nach lutherischem der ganze innere Mensch, und zwar vorwaltend der Wille [141]). So erscheint der Glaube nach lu-

---

bung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit von Gott geschenket sei, aus lauter Gnaden, allein um des Verdienstes Christi willen." Calvin selbst erklärt Instit. 3, 2, 7: „Iusta fidei definitio nobis constabit, si dicamus, esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuitae in Christo promissionis veritate fundata per spir. s. et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur.")

138) Daher denn allerdings auch die Apol. A. Conf. art. 2. p. 68 sagt: „Illa fides, quae iustificat, non est *tantum* notitia historiae," und die F. C. p. 585 das agnoscere Chr. noch vor das confidere setzt.

139) „Das göttliche Werk in uns, das uns wandelt und neu gebieret aus Gott, tödtet den alten Adam, und macht uns ganz andere Menschen von Herzen, Muth, Sinn und allen Kräften" ꝛc., wie Luther sich ausdrückt in der Vorrede zur Auslegung des Römerbriefs, deren hieher gehörige Stellen [vergl. Anm. 107. 126. 127.] auch in die Form. Conc. art. 4. de bon. opp. p. 701 aufgenommen worden sind. (Vergl. Luthers Pred. über das Ev. Dom. 11. p. tr. in der Kirchenpostille Lpz. A. XIV. S. 233 b: „Der Glaube ist ein lebendig wesentlich Ding, machet den Menschen ganz neu und wandelt ihm den Muth, und kehret ihn ganz und gar um, er gehet in den Grund, und geschicht da eine Verneuerung des ganzen Menschen" ꝛc., und zahllose andere Stellen Luthers).

140) Das Conc. Trid. behauptet mit dürren Worten eine fides *vera*, auch wenn sie nicht *viva* ist (Sess. VI. can. 28: „Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse Christianum: anathema sit"): zum noch mehreren Zeugniß, welch ein Schatz der kath. Kirchen-Doctrin, wie -Praxis, eigentlich fehlt.

141) Vergl. Bellarmin. iustif. 1, 4: „Siquidem illi [die Protestanten] fidem collocant in voluntate [nur nicht etwa ausschließlich] .. Catholici fidem in intellectu sedem habere docent."

therischem Begriff seinem Wesen nach als ein lebendiger; der lutherische lebendige Glaube nun aber — als neues religiös sittliches Lebensprincip — ist eben das, in dessen Wesen und Erscheinung — wozu man umsonst katholischerseits das wahrhaft entsprechende Analogon sucht [142]) — der ganze lutherische theoretische wie praktische Gegensatz gegen den katholischen theoretischen wie praktischen Grundirrthum (S. 283 Anm. 74.) sich concret concentrirt, der concrete Culminationspunkt der gesammten beiderseitigen symbolischen Divergenz.

4. Mit dem wahren Glauben ist nach lutherischem Sinne zugleich die für das christliche Leben und seinen Kampf unermeßlich bedeutsame Gewißheit verbunden, daß trotz des Sündhaften, dem auch der Gläubige unterworfen bleibt, doch die göttliche Gnade in Christo nicht wanke, sondern fest sei [143]), eben weil es nicht eine irgend in ihrem Wesen von menschlicher Aufnahme abhängige, subjective, an und für sich gerechtmachende, sondern gerechterklärende, lediglich göttliche, objective Gnade der Rechtfertigung ist, das (nicht subjectiv eingeflößte, sondern objectiv) zugerechnete Verdienst, Wesen und Werk Christi selbst. Nach dem katholischen System dagegen, welches das Vertrauen des Menschen auf den schwankenden, subjectiv menschlichen Grund der Heiligung stützt, findet eine solche unwandelbare Gewißheit natürlich nicht statt, sondern Niemand soll zuversichtlich wissen können, daß er zu den Begnadigten und Erwählten gehöre, außer durch besondere Offenbarung. S. Conc.

---

142) Die katholische Kirche, deren Semipelagianismus ja nur einer Stärkung der geschwächten sittlichen Kraft bedarf, hat keinen Raum für ein neues Lebensprincip. Vergl. §. 50. Anf.

143) „So gewiß, daß man tausendmal darüber stürbe" (Luth. u. F. Conc., s. Anm. 139.). Vergl. auch Luthers viele andere, Sünde, Tod, Teufel und Hölle trotzende Stellen über Rechtfertigung („Stößet der Tod daher, so habe ich Christum, der ist mein Leben; stößet die Sünde daher, so habe ich Christum, der ist meine Gerechtigkeit; stößet die Hölle und Verdammniß daher, so habe ich Christum, der ist meine Seligkeit; also es stoße herein, was da wolle, so habe ich Christum, den kann ich vorwenden, daß mir nichts kann schaden" — Luth. Kirchenpostille zum Ev. D. 20. p. tr. Lpz. A. Th. XIV. S. 354; u. dergl.), und die alten lutherischen Kirchenlieder über den Gegenstand.

Trid. Sess. 6. Cap. 9. (oben Anm. 120), Cap. 12. und Can. 13—16 [144]).

5. Da nach dem katholischen System die iustificatio mit der sanctificatio zusammenfällt, letztere aber ihrer Natur nach ein fortschreitendes Heiligwerden ist, so findet nach der katholischen Lehre auch ein Fortschreiten in der Rechtfertigung statt, und es giebt verschiedene Grade derselben; s. Conc. Trid. Sess. 6. Cap. 10. (oben Anm. 118. und Can. 24. (oben Anm. 125.). Nach der lutherischen Lehre dagegen, wonach die Rechtfertigung ein Act Gottes ist, ist sie natürlich auch allem Fluctuiren überhoben, ein für allemal abgeschlossen und unveränderlich (Jesus Christus gestern und heute und derselbe in Ewigkeit), stets desselben göttlichen Balsams voll.

Endlich 6. kommt zu allen diesen Differenzen auch die über die Möglichkeit einer vollständigen Erfüllung des göttlichen Gesetzes in diesem Leben hinzu. Da die katholische Kirche Heiligung als Bedingung der Sündenvergebung setzt, so entgegnet die lutherische, wie denn bei einer hienieden ja nur unvollkommen dem Umfange des göttlichen Gesetzes genügenden Heiligung man doch vollkommener Sündenvergebung sich getrösten wolle. Dagegen behauptet nun die katholische Kirche, die Oberflächlichkeit in der Sündenerkenntniß, wie die praktischen Mißbräuche bei der Rechtfertigungstheorie, zum äußersten Extrem steigernd,

---

144) Can. 13. 14. s. oben Anm. 125. — Can. 15.: „Si quis dixerit, hominem renatum et iustificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero praedestinatorum: anathema sit," und besonders Can. 16. (welcher eben allein — nächst Cap. 12. — die Bestimmung von der besonderen Offenbarung enthält): „Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum, absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit: anathema sit," sowie Cap. 12.: „Nemo quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat se omnino esse in numero praedestinatorum: quasi verum esset, quod iustificatus aut amplius peccare non possit, aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat; nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit," sind übrigens eigentlich noch mehr den Anmaßungen des prädestinatianischen Calvinismus, als dem lutherischen Lehrbegriffe entgegengestellt worden.

nicht bloß[145]) die Möglichkeit einer Erfüllung des ganzen Gesetzes von Seiten der Wiedergebornen (Conc. Trid. Sess. 6. Cap. 11. — s. oben Anm. 120. — und Can. 18.[146])), sondern sie geht im Pelagianismus noch weiter, und lehrt, der Mensch könne sogar mehr thun, als das göttliche Gesetz von ihm fordere, er könne es nicht allein verdienstlich (s. Anm. 133.), sondern sogar überverdienstlich, durch opera supererogationis, vollbringen, wodurch er einen Ueberschuß von Verdiensten sich erwerbe (vergl. 270 f. u. unt. §. 50. 65.): ein Extrem, an welches die lutherische Lehre nicht denken kann[147]).

Aus allem Obigen wird nun zur Gnüge erhellen, ob die Apol. A. C. art. 2. p. 60 von den kath. Satzungen über die Rechtfertigung mit Grunde behauptet: „misere contaminant hunc locum, et obscurant gloriam et beneficia Chr., et eripiunt piis conscientiis propositas in Chr. consolationes.“

IV. Von dem göttlichen Wirken bei der Aneignung des Werkes Christi, oder von der Gnade 2c.

§. 49.

Im Allgemeinen.

Schon seit dem Pelagianischen Streite im 5. Jahrhundert, unter den Einflüssen der Lehrgegensätze in der christlichen Anthropologie, hatte eine Divergenz der Ansichten über die Gnade, durch mancherlei Halbes nur ungenügend vermittelt, sich in der Kirche

---

145) Eine Behauptung, an welche sich merkwürdigerweise auch ein Theil der reformirten Kirche, der Methodismus, anschließt, (wenn gleich er in genetisch divergirender Richtung, nicht sowohl in Oberflächlichkeit der Sünden=, als Exaltation der Gnadenerkenntniß), außerdem auch der Arminianismus (s. §. 52.), sowie im Grunde alle Secten, nach §. 53. die Socinianer, nach §. 47. die Mennoniten, Quäker und Swedenborgianer, letztere unter allen bei weiten am leichtfertigsten.

146) Can. 18. faßt die hieher gehörigen Satzungen des 11. Capitels zusammen: „Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit.“

147) Sie erklärt ausdrücklich auch das Glaubensleben der Wiedergebornen nur für ein „incipere“ (Apol. C. A. art. 3, ob. S. 298), für eine „inchoata iustitia,“ aber „propter carnem in hac vita imperfecta et impura“ (Form. Conc. art. 3., ob. S. 297 vergl. Anm. 130.). Ihr Urtheil aber über verdienstliches u. überverdienstliches Werk s. unten bei §. 50.

fixirt, und bald, bei gleichmäßig feststehender antipelagianischer Theorie und pelagianischer Praxis, und dabei entschiedener Scheu vor bestimmter Behauptung, wie Ausmerzung eines speculativ-dialektischen Annexes, einen Knoten in die Kirchenlehre gebracht, welcher theoretische und praktische vielfache Mißverständnisse und Wirrungen erregte, bis erst neubelebter demüthiger Glaube des 16. Jahrhunderts den alten inneren kirchlichen Gegensatz, wie er in zwei verwerfliche Extreme entschiedenen Irrthums ausgegangen war, in Wahrheit zu vermitteln, den Knoten zu entwirren vermochte — doch immer erst nur für sich selbst, bei außerhalb bleibender zwiefach extremer Divergenz. Dies ist die Stellung der lutherischen Kirche zu den übrigen in der Lehre von der Gnade in ihrem Connex.

Aus den verschiedenen Grundsätzen der christlichen Kirchenpartheien seit der Reformation über den Sündenfall und seine Folgen, verbunden mit den Lehrdifferenzen über das Werk Christi und die Rechtfertigung, wie sie im Obigen entwickelt sind, ergiebt sich für die Symbolik nun nothwendig auch eine bedeutende Abweichung in der Lehre von der Heiligung und von der dazu wirkenden göttlichen Gnade. Die lutherische Kirche, welche auf den Grund der h. Schrift den Menschen für ganz und durchaus verderbt durch den Sündenfall erklärt und ihn nur durch Aneignung des vollgültigen Verdienstes Christi gerechtfertigt werden läßt, erkennt auch schriftgemäß an, daß die göttliche Gnade Alles in dem Menschen zur Seligkeit und Heiligung wirke, und daß von irgend einer verdienstlichen Mitwirkung von Seiten des Menschen gar nicht die Rede seyn könne. An diese Kirche zunächst schließt die reformirte sich an. Einig mit der lutherischen Kirche in allen Hauptpunkten über die Verderbniß des Menschen und das Wesen und Wirken der Gnade, übertreibt sie nur — nehmlich ihr Haupttheil, der eigentlich Calvinistische [148] —, um anderweiten doctrinellen Mangel zu ersetzen (s. §. 36.

---

148) Während ein anderer, kleinerer, allerdings aber nur uneigentlicher Theil der reform. K., der auch der Conf. August. *variata* symbolisches Ansehen beilegt, selbst synergistisch semipelagianisirt, und ein dritter eine gewisse Mitte zwischen beiden hält; — so groß ist hier der innnere Gegensatz innerhalb der reform. Kirche selbst (zum Beweis, wie allerdings nicht die Lehre von der Gnade das reformirte Hauptschibboleth enthält).

S. 207 Anm. 3.), in einer einseitigen Verstandesconsequenz, ohne die rechte, der menschlichen Verstandesgrenzen sich bewußte Demuth, die Grundsätze von dem alleinigen Wirken der Gnade zur Seligkeit, indem sie über die göttliche Erwählung der Menschen zur Seligkeit und ihre Verwerfung zur Verdammniß Grundsätze ausspricht, die ebenso anscheinend consequent in Verfolgung der Resultate eines speculirenden Verstandes, auf der Basis der Lehre von der gänzlichen Verderbniß des Menschen, als wegen ihrer Behauptung eines stoischen Fatalismus als des göttlichen Willens, und mithin wegen ihrer unleugbaren Zurückführung selbst der Sünde auf den Willen Gottes, mit der Idee von der göttlichen Heiligkeit unvereinbar sind (vergl. die Anm. zu Ende des §., über die Prädestination; genauer §. 51.) [149]). Im Gegensatze gegen diese Uebertreibungen bildete sich die Arminianer-Parthei; sie aber, in der Hitze des Gegensatzes, und so in mehr negativem, als positivem Interesse, überschritt nun wieder nach der anderen Seite hin die gerade Linie der reinen göttlichen Wahrheit, indem sie zu entschieden semipelagianischen, ja pelagianischen Ansichten immer unverholener fortging. An diese Arminianischen Grundsätze schließt nun wieder eine bedeutende Parthei der Mennoniten sich an (die Groben, zuerst nur die arminianisch-groben, neuerlich alle), während ursprünglich alle, dann wenigstens lange viele Mennoniten (die mennonitisch-groben und die Feinen) mit Menno Simons selbst der streng Calvinischen Ansicht zugeneigt gewesen waren, und später sich der lutherischen Lehre genähert hatten, welche reinere Vorstellungsweise in der Gegenwart aber nur noch ein ganz geringer Theil Aller (die Feinen) behauptet; und der Totalität der mennonitischen Ausdrucksweise material am nächsten kommen die Quäker [150]), nur daß sie es meist absichtlich vermeiden,

---

149) Wie in der Lehre von der Person Christi, so zerreißt die reform. Kirche übrigens auch in dieser von der Gnade nach ihrem nestorianischen Grundirrthume die wahre untrennbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen, dort freilich, indem sie Göttliches vermenschlicht, hier, indem sie Menschliches, ja Sündliches, vergöttlicht.

150) Formal äußern sich die Quäker allerdings anscheinend fast orthodox lutherisch: „Omnem vim naturalem et potestatem a nobismetipsis renunciamus, repudiamus et abdicamus ad redimendos nos s. liberandos a statu nostro perdito et lapso et a primae nostrae

sich systematisch bestimmt über das Verhältniß der Gnade zu den menschlichen Kräften zu äußeren. In einem sehr verwandten Verhältnisse zur rein biblischen lutherischen Lehre, wie die Arminianer einerseits, steht andererseits die römisch-katholische Kirche, nur daß die katholische Lehre sich nicht auch im negativen Gegensatze gegen eine übertriebene Strenge, sondern in positiver Hinneigung zu einer lauen und laxen Halbheit gebildet hat. Entschieden nimmt die katholische Kirche, mit Ausnahme der strengen kleinen Jansenistischen Parthei in ihr, indem sie den reinen schriftgemäßen Gegensatz von Natur und Gnade in Hauptzügen verwischt, eine Mitwirkung und zwar verdienstliche Mitwirkung der natürlichen Kraft des Menschen mit der göttlichen Gnade zur Heiligung und Seligkeit an, beschränkt dieselbe jedoch mehr als die griechische Kirche, deren vage Ausdrucksweise ähnlichen Sinnes eine fast ganz pelagianische Deutung zuläßt. Noch weit mehr aber, als alle bisher angeführten Kirchenpartheien, nähert sich einem crassen Pelagianismus mit seiner Lobpreisung der fortwährenden sittlichen Kräfte der menschlichen Natur und seiner feineren oder gröberen Werkgerechtigkeit die socinianische Auffassung. Die Socinianer nehmen nicht bloß eine Mitwirkung der natürlichen Kraft des Menschen zur Besserung an, wie die Katholiken, Griechen, Arminianer u. s. w., sondern behaupten, daß der Mensch vermöge seiner natürlichen Kraft die Besserung allein beginne ohne alle innere Gnadenwirkung, und erklären letztere im Grunde geradezu für überflüssig. Endlich, bei aller ihrer sonstigen Extravaganz hinsichtlich der Lehre von der Sünde und vom Sündenfalle, hinsichtlich der Christologie und der Lehre von der Rechtfertigung, schließen doch in diesem Punkte die Swedenborgianer im Ausdruck, freilich nicht in der Sache, sich mehr als die Socinianer, an die Wahrheit an. Obgleich sie nehmlich in allen jenen Lehren unzweideutig pelagianisiren, so daß sie selbst weiter gehen, als Pelagius, indem sie die stets gebliebene menschliche Freiheit

naturae iniquitate, et confitemur, quod ex nobismetipsis ne vel minimum bonum agere possumus" (Barclai. Apol. thes. 7, 3); die Gnadenwerke, welche der Gerechtfertigte thut, „nec in hominis voluntate nec viribus eius fiunt, sed per vim spiritus Christi in nobis" (ib. 7, 10 p. 145); — aber diese Kraft des Geistes Christi eben fällt mit dem quäkerischen inneren Lichte wesentlich zusammen.

aufs übertriebenste preisen und die Lehre von derselben für eine in der ganzen christlichen Kirche bis daher unbekannte ausgeben [151]), indem sie Adams Fall allegorisiren, Wiedergeburt für eine **Folge** des Haltens der göttlichen Gebote erklären u. s. w., so wollen sie doch dem Wort nach jene ihre stetige Freiheit immer nur behaupten vermittelst der Annahme von etwas, das man sonst Gnade nennt, vermittelst der Annahme „eines stetigen Einflusses des Einen göttlichen Geistes und Lebens" [152]); so bekennen sie doch, in dem öfters angef. Katechismus Frage 19. [153]), daß sie die Kraft, die sie sich zuschreiben, um Gott und Menschen zu lieben und alle göttlichen Gebote zu halten, nicht von sich selbst haben, sondern sie fortwährend vom Herrn empfangen: ein Ausdruck [154]), der nun freilich auch als solcher das Einzige ist, was in dem swedenborgianischen System und namentlich im System jenes swedenborgianischen Katechismus auf Gnade hindeutet, und der in dieser Isolirung und jener Anwendung [155]) von dem eigentlichen Charakter eines solchen Systems nur um so deutlicheres Zeugniß giebt.

Ueber die Lehre der meisten der hier angeführten Kirchenpartheien von der Gnade s. Genaueres §. 50 ff.

Anmerkung. Wie in der Lehre von der Gnade überhaupt, so zeigt sich auch bei der Lehre von der **Prädestination** insbesondere die reine Wahrheit (der **lutherischen** Kirche) als in der Mitte stehend zwischen zwei extremen Abwegen, einer pelagianisirenden Verdünnung oder selbst Ableugnung einerseits (in der **katholischen** und **griechischen** Kirche; bei den **Arminianern**, den meisten **Menno**-

151) S. **Swedenborg** True christ. relig. vol. I. p. 108—156.

152) S. **Tafel** Vergleich. Darstell. ꝛc. S. C vergl. mit S. 211 ff. Vergl. oben §. 41. Ende.

153) S. oben §. 47 Ende.

154) Wie er sich übrigens ganz analog auch selbst bei Socin findet; s. unten §. 53 bald nach dem Anfange.

155) „Den Streit des Pelagianismus und Augustinismus" hält **Tafel** Vergl. Darstell. ꝛc. S. CII durch seine Annahme einer Freiheit, die Gnade, und einer Gnade, die Freiheit ist, für „geschlichtet" —, wie etwa durch die neuere Identitätsphilosophie der Streit zwischen Rationalismus und Supernaturalismus, durch die neuere Union der Streit zwischen reform. u. luth. K. geschlichtet worden ist.

niten[156]), Quäkern[157]); bei den Socinianern und Swedenborgianern[158]) und dem Calvinistischen (im Wesentlichsten auch Jansenistischen und ursprünglich mennonitischen) prädestinatianischen Rigorismus andererseits. Auch hierüber mehr bei §. 50 ff.

156) Gehaltener, von arminianischen Einflüssen nicht abhängig, erklärt sich noch Ris Conf. art. 7.: „Nullam creaturam praedestinavit (Deus), ordinavit aut creavit, ut condemnaretur, nec voluit nec decrevit, ut peccarent aut in peccatis viverent, ut eas condemnationi subiiceret. Sed .. omnes decrevit et creavit ad salutem, .. inque Christo ordinavit et praeparavit omnibus medicinam vitae .. Qui oblatam gratiam dedignantur aut respuunt in impoenitentia et incredulitate, se ipsos per istam malitiam salutis reddunt indignos atque ideo .. frustrantur isto fine, ad quem creati et in Christo erant destinati et vocati."

157) Die Quäker behaupten, im entschiedenen Gegensatze gegen die Lehre von der absoluten Prädestination („Quod ad hanc — sagt Barclai. Apol. thes. 6. p. 64 — horribilem et blasphemam doctrinam negandam attinet, causa nostra cum aliis compluribus communis est, qui et sapienter et docte secundum scripturas, rationem et antiquitatem hanc doctrinam refutarunt"), die Allgemeinheit der von Christus ausgehenden Erleuchtung dermaßen, daß sie selbst solche, welche vom historischen Christus nie etwas gehört haben, unter ihren Einfluß stellen (s. Barcl. Apol. thes. 6: „Christus pro omnibus mortem gustavit ..; cuius oblationis et victimae beneficium extenditur non solum ad eos, qui distinctam externam mortis passionisque eius habent cognitionem, sicut ea in scripturis declarata est, sed ad illos etiam, qui ab huius cognitionis beneficio, casu aliquo inevitabili, necessario excluduntur. Quam cognitionem libenter concedimus esse perutilem et consolabundam, sed non absolute necessariam illis, quibus Deus eam impossibilem fecit: tales enim participes fiunt beneficii mysterii mortis eius (licet historia ignari), si scilicet obtemperent semini et lumini eius, illucenti cordibus suis, in quo lumine communio habetur cum patre et filio, ita ut ex impiis sancti fiant et amatores potentiae illius, cuius internis et secretis viribus et contactibus se a malo ad bonum converti sentiunt.").

158) In quäkerischem Contraprädestinatianismus behaupten auch die Swedenborgianer (s. Tafel Vergleich. Darstell. rc. S. CIII und 263—278), „daß auch die außerhalb der christl. Kirche Gebornen selig werden können, wenn sie nur nach ihrem Gewissen und nach den Vorschriften ihrer Religion leben," „in welchem Falle — wie hinzugesetzt wird — sie eine innere Geneigtheit haben, den Glauben an den Einen Herrn und Gott, welcher zusammenfällt mit dem nothwendigen Denkbild eines göttlichen Menschen, in der anderen Welt noch anzunehmen."

§. 50.

Katholische Lehre von der Gnade rc., in Vergleich zur lutherischen.

Die Differenz der katholischen und lutherischen Kirche in der Lehre von der Gnade ergiebt sich von selbst aus der abweichenden Anthropologie beider. Wenn die katholische Lehre die ursprünglichen moralischen Kräfte des Menschen durch den Fall nicht gänzlich verdorben, sondern nur beschränkt und geschwächt werden läßt, so hat Gott bei der Wiederherstellung des Menschen, ohne daß ein klarer Gegensatz von Natur und Gnade stattfände, nur die dem Menschen gebliebenen Kräfte zu erregen, zu beleben und zu stärken, und der Mensch mit der ihm gebliebenen Kraft wirkt natürlich mit; wenn dagegen die lutherische Kirche die Freiheit des Menschen als Fähigkeit (auch) zum wahrhaft Guten nicht bloß geschwächt und gebunden, sondern aufgehoben seyn läßt, so hat Gott bei der Umwandlung des Menschen — durch die Gnade im Gegensatz gegen die grundverderbte Natur — eine neue Kraft in ihm hervorzubringen, durch seinen schöpferischen Geist ein neues sittliches Lebensprincip in ihn zu pflanzen, welches sich in der Heiligung entwickelt [159]). Nach der katholischen Lehre ist also die Gnade mehr unterstützend und relativ wirkend, nach der lutherischen ist sie mehr schöpferisch und absolut. Allerdings leugnet die Augsb. Conf. Art. 18. (vom freien Willen) keineswegs, „daß der Mensch etlichermaßen einen freien Willen hat, äußerlich ehrbar zu leben, und zu wählen unter denen Dingen, so die Vernunft begreift;" „aber — fährt sie fort — ohne Gnade, Hülfe und Wirkung des H. Geistes vermag der Mensch nicht, Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu fürchten, oder zu gläuben, oder die angeborne böse Lust aus dem Herzen zu werfen" (also nicht irgend etwas, woraus doch eben allein ein vollkommen sittliches Leben entspringen kann), „sondern solches geschicht durch den H. Geist, welcher durch Gottes Wort gegeben wird; denn Paulus spricht (1 Cor. 2, 14): der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes" [160]). Die göttliche Gnade ist, nach luthe-

159) Vergl. das oben §. 48. S. 313 f. über den Glauben Bemerkte.

160) Das lateinische Exemplar drückt den Artikel so aus: „De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem

rischem Lehrbegriff, die einzige zur Bekehrung des Menschen von Anfang an activ wirkende Kraft; der menschliche Wille kann dazu auf keine Weise verdienstlich mitwirken, er hat gegenwärtig von Natur nur das Vermögen des Widerstandes gegen die Gnade, und erst die Wirkung des H. Geistes macht dann (Form. Conc. art. II. Epit. p. 582) aus nolentibus volentes. Mit der unzweideutigsten Bestimmtheit erklären sich hierüber die lutherischen Symbole, vor allen die Concordienformel [161]), und im wesentlichen

---

ad efficiendam civilem iustitiam et deligendas res rationi subiectas. Sed non habet vim sine Sp. S. efficiendae iustitiae Dei seu iustitiae spiritualis, quia animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei; sed haec fit in cordibus, cum per verbum Sp. S. concipitur;" und fügt dann zum Schluß auch noch hinzu: „Damnant Pelagianos et alios, qui docent, quod sine Sp. S., solis naturae viribus, possimus Deum super omnia diligere, item praecepta Dei facere, quoad substantiam actuum. Quanquam enim externa opera aliquo modo efficere natura possit; potest enim continere manus a furto, a caede; tamen interiores motus non potest efficere, ut timorem Dei, fiduciam erga Deum, castitatem, patientiam cet."

161) S. Form. Conc. art. 2. de lib. arbitrio. — Vergl. Epit. p. 579: „Credimus, quantum abest, ut corpus mortuum se ipsum vivificare atque sibi ipsi corporalem vitam restituere possit, tantum abesse, ut homo, qui ratione peccati spiritualiter mortuus est, se ipsum in vitam spirit. revocandi ullam facultatem habeat." Sol. decl. p. 656: „Credimus, quod hominis renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari aut cooperari possint, sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita, ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se, aut oblatam gratiam apprehendere, aut eius gratiae (ex sese et per se) capax esse possit, aut se ad gratiam applicare, aut accommodare, aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex toto, vel ex dimidia vel minima parte conferre, agere, operari aut cooperari (ex seipso, tanquam ex semetipso) possit; sed homo sit peccati *servus* et mancipium satanae, a quo agitatur. Inde adeo naturale liberum arbitrium, ratione corruptarum virium et naturae suae depravatae, duntaxat ad ea, quae Deo displicent et adversantur, activum et efficax est." Ib. p. 661: „Manifestum est, lib. arb., propriis et natural. suis viri-

Einklange damit, wiewohl nicht in derselben vollkommenen inneren Haltung, mannichfach zugleich theils ans Laxe, theils ans

bus, non mode nihil ad conversionem, iustitiam et salutem suam operari aut cooperari, aut Sp. S., qui homini in evangelio gratiam Dei et salutem offert, obsequi, credere aut assentiri posse: sed potius, pro insita sua rebelli et contumaci natura, Deo et voluntati eius hostiliter repugnare: nisi Spiritu Dei illuminetur atque regatur." Ib. p. 662 sq.: „Antequam homo per Sp. S. illuminatur, convertitur, regeneratur et trahitur, ex sese et propriis naturalibus suis viribus in rebus spiritualibus et ad conversionem aut regenerationem suam nihil inchoare, operari aut cooperari potest, nec plus quam lapis, truncus aut limus. Sacrae literae hominis conversionem, fidem in Chr., regenerationem, renovationem, et omnia, quae ad illam efficaciter inchoandam et absolvendam pertinent,.. simpliciter *soli* divinae operationi et Sp. S. adscribunt." Ib. p. 666: „Quamvis renati etiam in hac vita eo usque progrediantur, ut bonum velint eoque delectentur, et bene agere atque in pietate proficere studeant: tamen hoc ipsum non a nostra voluntate aut a viribus nostris proficiscitur, sed Sp. S. operatur in nobis *illud velle et perficere.*" Ib. p. 673: „Hac in parte (homo) multo est deterior lapide aut trunco: quia repugnat verbo et voluntati Dei, donec Deus eum a morte peccati resuscitet, illuminet atque revocet. Etsi autem Dominus hominem non cogit, ut convertatur, (qui enim semper Spiritui S. resistunt, et veritati agnitae perseveranter repugnant, quod S. Stephanus induratis Iudaeis tribuit, hi non convertuntur), attamen trahit Deus hominem, quem convertere decrevit. Sic autem eum trahit, ut ex intellectu coecato illuminatus fiat intellectus, et ex rebelli voluntate fiat promta et obediens voluntas." Ib. p. 674: „Consequitur, quam primum Sp. S. per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, quod revera tunc per virtutem Sp. S. cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae Sp. S. in conversione in nobis inchoavit." (Vergl. Epit. p. 582: „Quod D. Lutherus scripsit, hominis voluntatem in conversione pure passive se habere, id recte et dextre est accipiendum, videl. respectu divinae gratiae in accendendis novis motibus.. Postquam enim Sp. S... hominis voluntatem sola sua divina virtute et operatione immutavit atque renovavit, tunc revera hominis nova illa voluntas instrumentum est Dei Sp. S., ut ea non modo gratiam apprehendat, verum etiam in operibus sequen-

Schroffe anstreifend, äußern sich auch die meisten reformirten Bekenntnisse [162]). Das Tridentiner Concil dagegen erkennt

---

tibus Spiritui S. cooperetur.“). Demgemäß auch die Antithese p. 677: „Reiicitur papistarum et scholasticorum error, qui docuerunt, quod homo naturalibus suis viribus initium ad agendum bonum et ad conversionem suam facere possit, sed quia infirmior sit, quam ut bene coepta perficere queat, quod Sp. S. illa, quae naturalibus propriis viribus inchoata sunt, adiuvet et absolvat. Item (reiicitur) Synergistarum dogma, qui fingunt, hominem in rebus spiritualibus non prorsus ad bonum esse emortuum, sed tantum graviter vulneratum et semimortuum esse; et quamvis lib. arbitrium infirmius sit, quam ut initium facere et se ipsum propriis viribus ad Deum convertere et legi toto corde obedire possit, tamen si Sp. S. initium faciat et nos per evangelium vocet, gratiam suam, remissionem peccatorum et aet. salutem nobis offerat, tunc liberum arbitrium propriis suis natural. viribus Deo occurrere, aliquo modo (aliquid saltem, etsi parum et languide) ad conversionem suam conferre, eam adiuvare, cooperari, sese ad gratiam praeparare et applicare, eam apprehendere, amplecti, evangelio credere, et quidem in continuatione et conservatione huius operis propriis suis viribus una cum Sp. S. *cooperari posse.* Contra hunc errorem supra demonstratum est, quod facultas applicandi se ad gratiam non ex nostris naturalibus propriis viribus, sed ex sola Sp. S. operatione promanet.“

162) Vergl. Conf. Helv. I. art. 9: „Sic homini lib. arbitrium tribuimus, ut qui scientes et volentes agere nos bona et mala experimus, mala quidem agere sponte nostra queamus, bona vero amplecti et persequi, nisi gratia Chr. illustrati, excitati atque impulsi non queamus;“ Conf. Helv. II. cap. 9: „Nullum est ad bonum homini arbitrium liberum nondum renato, vires nullae ad perficiendum bonum .. In regeneratione .. voluntas non tantum mutatur per spiritum, sed etiam instruitur facultatibus, ut sponte velit et possit bonum ... Observandum est, .. regeneratos in boni electione et operatione non tantum agere passive, sed active; aguntur enim a Deo, ut agant ipsi, quod agunt;“ Conf. Gall. art. 9: „(Homo natura) quamvis voluntate sit praeditus, qua ad hoc vel illud movetur, tamen cum ea sit penitus sub peccato captiva, nullam prorsus habet ad bonum appet. libertatem, nisi quam ex gratia et Dei dono acceperit“ (vergl. art. 12.); Art. Angl. 10: „Ea est hominis post lapsum Adae conditio, ut sese naturalibus suis viribus et bonis operibus ad fidem et invocationem Dei convertere ac praeparare non possit. Quare absque gratia Dei, quae per Chr. est, .. ad pietatis opera facienda, quae Deo grata sunt et accepta, nihil vale-

nicht nur dem Menschen auch nach dem Fall ein „liberum arbitrium, licet viribus attenuatum et inclinatum" zu (s. §. 38. S. 224), sondern es verlangt auch, daß diese Freiheitskraft bei der Heiligung, die es iustificatio nennt, thätig sei. Der Mensch an und für sich, eben auch in seinem gegenwärtigen Zustande, soll sich zur Aufnahme der Gnade in die rechte Disposition setzen und vorbereiten, und soll der Anregung der Gnade mit Freiheit folgen, also in jeder Beziehung zu seiner Heiligung mitwirken. So wird denn Dispositio, praeparatio und cooperatio zu und mit der Gnade vermöge seiner natürlichen Kraft vom Menschen behauptet, und Sess. 6. can. 4. werden alle anathematisirt, welche die Nothwendigkeit dieser Mitwirkung leugnen [163]. Noch genauer bestimmt dies das

mus;" Conf. Scot. art. 12.: „Natura ita sumus mortui, coeci et perversi, ut nec sentiamus cum pungimur, .. nec Dei voluntati, cum nobis revelatur, queamus assentiri, nisi Spiritus Domini nostri, quod mortuum est, vivificet.. et rebellionem cordium in obsequium benedictae voluntatis ipsius flectat. Itaque confitemur, .. Sp. S. sine omni meriti nostri respectu, sive sit ante sive post regenerationem, nos sanctificasse et regenerasse;" Conf. Belg. art. 14; Form. Consens. Helv. 21; und Can. Dordr. cap. 3. art. 3.: „Omnes homines in peccato concipiuntur .. inepti ad omne bonum salutare.. et *absque Sp. S. regenerantis gratia* ad Deum redire, naturam depravatam corrigere, vel ad eius correctionem se disponere nec volunt, nec possunt," und art. 14: „Fides Dei donum est non eo, quod a Deo hominis arbitrio offeratur, sed quod homini reipsa conferatur, inspiretur et infundatur. Non etiam, quod Deus potentiam credendi tantum conferat, consensum vero seu actum credendi ab hominis deinde arbitrio exspectet, sed quod et velle credere et ipsum credere in homine efficiat," sowie ib. cap. 3. reiect. error. 4.: „(Reiiciuntur,) qui docent, hominem irregenitum non esse proprie nec totaliter in peccatis mortuum aut omnibus ad bonum spirituale viribus destitutum, sed posse iustitiam vel vitam esurire ac sitire, sacrificiumque spiritus contriti, . . quod Deo acceptum est, offerre;" (vergl. ib. art. 11. 12.: „Quando Deus . . veram in electis conversionem operatur, .. Sp. regenerantis efficacia cor clausum aperit, durum emollit, voluntati novas qualitates infundit facitque eam ex mortua vivam, ex nolente volentem... Tum voluntas iam renovata non tantum agitur et movetur a Deo, sed a Deo acta agit et ipsa.").

163) „Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vo-

5. und 6. Capitel der Sess. 6.[164]). Hier nehmlich (Cap. 5.) wird die Berufung darein gesetzt, daß die, welche durch Sünden von Gott abgewandt waren, durch seine anregende und unterstützende Gnade disponirt werden, sich zu ihrer eigenen Rechtfertigung hinzuwenden, indem sie dieser Gnade freiwillig beistimmen und mit derselben wirken, so also, daß, indem Gott das Herz des Menschen rührt, weder der Mensch gänzlich unthätig sei, noch auch im Stande wäre, durch die bloße Freiheitskraft ohne die göttliche Gnade sich zu der Gerechtigkeit hinzuwenden, die vor Gott gilt.

Aus den katholischen Symbolen[165]), verbunden mit den Erörterungen der orthodoxen katholischen Dogmatiker[166]), ergiebt sich nun überhaupt folgender römisch-katholische Lehrtypus über die Gnade im Verhältnisse zu menschlichem Verdienst und ihren ganzen soteriologischen Connex in Beziehung auf die Heilsordnung: Zuerst regt der H. Geist den Sünder an, d. h. er erregt und belebt die noch in ihm liegenden natürlichen Kräfte, der Sünder giebt sich dieser Einwirkung hin, indem er sich mit der Gnade in freie Uebereinstimmung setzt, und beginnt durch eigene Mitwirkung ein neues sittliches Leben. Dies ist die iustificatio prima, mit welcher das s. g. meritum congrui (ex congruo) verbunden ist[167]): ein Verdienst, welches bei der Vorbereitung auf die iustificatio stattfindet, und die Fähigkeit bezeichnet, in die der Mensch sich versetzt, die seligmachende Gnade anzunehmen, welche Fähigkeit dann als verdienstlich zu betrachten und zu belohnen Gott durch seine Gnade bewogen wird. Auf diese Art vorbereitet gelangt der Mensch zur eigentlichen iustificatio, d. h. Gott, die Disposition des Menschen berücksichtigend,

canti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: anathema sit."

164) S. diese Capitel oben §. 48. S. 302.

165) Außer den eben angeführten Symbolstellen s. besonders auch Conc. Trid. Sess. 6. cap. 7: „. . iustitiam in nobis recipientes unusquisque .. secundum propriam dispositionem et cooperationem" (oben §. 48. S. 303). Vergl. überhaupt §. 48.

166) S. vornehmlich Bellarmin. grat. 6, 15.

167) Vergl. Bellarmin. iustific. I, 17: „per fidem nos placere Deo et impetrare atque *aliquo modo mereri* iustificationem."

flößt ihm die wahre Gerechtigkeit, iustitia inhaerens oder infusa, ein, durch welche iustificatio secunda jetzt der Mensch wirklich gerecht gemacht wird, und das Vermögen empfängt, gute Werke zu thun, wodurch er sich das ewige Leben verdient, und deren Folge das meritum condigni (de condigno) ist, die Würdigkeit und Verdienstlichkeit, welche den Werken schon gerechtfertigter Menschen ihrer inneren Güte nach, wiewohl auch vermöge des Verdienstes Christi, einwohnt. Allerdings verwahrt sich nun hiebei das katholische System mannichfach, daß der Mensch kein von Christi Verdienste unabhängiges Verdienst haben könne; die causa meritoria iustificationis sei das Verdienst Christi, die causa efficiens die göttliche Gnade [168]); aber es lehrt doch auch zugleich, daß dem Menschen, durch die Gnade Gottes und das Verdienst Christi vermittelt, ein eignes persönliches Verdienst zukommen könne [169]), und dies kann sich dann doch zuletzt nur auf die moralische Freithätigkeit des Menschen gründen, und die Seligkeit, wiewohl durch Christum erworben und in Gnaden geschenkt, muß daher doch immer auch zugleich als verdienter Lohn menschlicher Tugend und zum Theil als eine Schuldigkeit von Seiten Gottes erscheinen. — Jede Art eigentlichen menschlichen Verdienstes verwarf dagegen in tiefer Sünden- und Selbsterkenntniß und gleich tiefer Erkenntniß des Reichthums in Christo, welchem allein alle Ehre gebühre, Luther [169 b]), und in diesem Sinne bestreitet auch die Apol. der A. C. (namentlich art. 2. de iustif. und art. 3. de dilect. et implet. legis), sowie Melanchthon in den Locis, jene scholastischem Pelagianismus entquollene Vorstellung von einem Meritum ex congruo und de condigno [170]), wiewohl die Protestanten anderer-

168) S. Conc. Trid. Sess. 6. Cap. 7. (oben §. 48. S. 303).

169) S. vorzüglich Conc. Trid. Sess. 6. Cap. 16. und Can. 32. (oben §. 48. S. 310 f.)

169 b) Vergl. sein „ohn all mein Verdienst u. Würdigkeit" im Katech.

170) S. z. B. Apol. C. A. art. 3. p. 127: „Hinc etiam intelligi potest, quare reprehendamus adversariorum doctrinam de merito condigni. Facillima diiudicatio est, quia non faciunt mentionem fidei, quod fide propter *Christum* placeamus, sed fingunt, bona opera facta adiuvante illo habitu dilectionis iustitiam esse dignam, quae per se placeat Deo, et dignam aeterna vita, nec opus habere mediatore Christo. Quid est hoc aliud, quam transferre gloriam Christi

seits natürlich nicht leugnen, daß die wahrhaft guten Werke der Gerechtfertigten (weil von glaubender Person verrichtet) Gott angenehm seien und selbst von ihm aus Gnaden belohnt werden [171].

---

in opera nostra, quod videlicet propter opera nostra placeamus, non propter Christum? At hoc quoque est detrahere Christo gloriam mediatoris, qui perpetuo est mediator" cet. (Vergl. art. 8. [de bonis operibus] p. 220: „Quid est certius in ecclesia, quam quod remissio peccatorum contingat gratis propter Christum, quod Chr. sit propitiatio pro peccatis, non nostra opera.. Non ferenda est igitur blasphemia, tribuere honorem Christi nostris operibus" cet.). Noch bestimmter und ausdrücklicher wird gegen das meritum congrui und condigni gesprochen ib. p. 128 („haec ipsa distinctio tantum ad eludendas scripturas conficta est" cet.), p. 133, 135 („Hic reclamant adversarii, vitam aeternam vocari mercedem, quare necesse sit, eam de condigno mereri per bona opera. Breviter et plane respondemus: Paulus Rom. 6. vitam aeternam donum appellat, quia donata iustitia propter Chr. simul efficimur filii Dei et cohaeredes Christi" cet.), al., sowie auch art. 2. p. 63 („Quod fingunt discrimen inter merit. congrui et merit. condigni, ludunt tantum.. Tota haec res conficta est ab otiosis hominibus, qui non norunt, quomodo contingat remissio peccatorum, et quomodo in iudicio Dei et terroribus conscientiae fiducia operum nobis excutiatur... Ita nihil docent adversarii, nisi iustitiam rationis aut certe legis, in quam intuentur, sicut Iudaei in velatam Mosis faciem" cet.) u. a.

171) „Docemus — sagt die Apol. C. A. art. 3. p. 96 —, operibus fidelium proposita et promissa esse praemia. Docemus, bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, gratiae aut iustificationis (haec enim tantum fide consequimur), sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam. Paulus inquit: Unusquisque recipiet mercedem iuxta suum laborem. Erunt igitur dissimilia praemia propter dissimiles labores; at remissio peccatorum similis et aequalis est omnium, sicut unus est Christus et offertur gratis omnibus, qui credunt sibi propter Chr. remitti peccata;" und ib. p. 135: „Reclamant adversarii, vitam aet. vocari mercedem, quare necesse sit, eam de condigno mereri per bona opera... Nos non rixamur de vocabulo mercedis. De hac re litigamus, utrum bona opera per se sint digna grat. et vit. aet., an vero placeant tantum propter fidem, quae apprehendit mediatorem Christum?" cet. Ebenso Form. Conc. art. 4. de bon. opp. Sol. decl. p. 700 sq.: „Hoc extra controversiam est, quomodo et qua de causa bona credentium opera (licet in hac carne nostra impura et imperfecta) Deo placeant et accepta sint; videlicet propter Dominum nostr. I. Chr., per fidem, propterea

Noch deutlicher wird das römisch-katholische System von der Gnade im Verhältnisse zu menschlichem Verdienst dadurch, daß die katholische Kirche gewissen Arten von guten Werken auch noch eine höhere, selbst überschüssige Verdienstlichkeit zuschreibt, wodurch sie für die nach der Taufe begangenen Sünden genugthuend und überverdienstlich genugthuend wirken sollen. Mag dann immerhin theoretisch das Verdienst Christi und die göttliche Gnade als Grund (oder vielmehr als ein Grund) der Rechtfertigung gelten: sind daneben einestheils noch persönliche Genugthuungen von Seiten der gerechtfertigten Menschen nöthig, um persönliche Sünden zu tilgen, und haben anderentheils gute Werke diese, ja im Ueberfluß diese Kraft, so kann ja die Seligkeit bloßes Gnadengeschenk um Christi willen nicht seyn, und es bildet sich nothwendig eine eigenverdienstliche Werkheiligkeit. Diese begründet nun die katholische Kirche [172]) eben durch folgende Theorie [173]): Der Mensch ist von Natur sündig, schuldig und strafbar; die Erbsünde aber wird durch die Taufe getilgt, und ist der Mensch sodann erst durch die Gnade gerecht gemacht, so vermag er durch gute Werke sich so viele sittliche Ansprüche zu erwerben, daß er nicht nur seine persönliche Schuld aufhebt, sondern daß ihm auch ewige Seligkeit als ein angemessener Lohn zu Theil wird. Solche gute

---

quod persona Deo accepta est .. Quare eorum operum, quae revera bona sunt et Deo placent, quae etiam Dominus tum in hoc, tum in futuro seculo vult remunerari, mater et fons est *ipsa fides*." — (Vergl. auch die reformirten Bekenntnisse, wie Conf. Helv. II. c. 16: „Placent approbanturque a Deo opera, quae a nobis fiunt per fidem, quia illi placent Deo propter fidem in Chr., qui faciunt opp. bona, quae insuper per Sp. S. ex gratia Dei sunt facta .. Docemus, Deum bona operantibus amplam dare mercedem; referimus tamen mercedem hanc .. non ad meritum hominis accipientis, sed ad bonitatem .. et veritatem Dei promittentis et dantis" cet.; und Conf. Belg. art. 24.: „Non negamus, Deum bona opp. remunerari, verum gratiae esse dicimus, quod coronet sua dona.")

172) Zwar nicht nach ihrem vollen Zusammenhange in den Symbolen (vergl. indeß Catech. Rom. 3, 3, 24.), doch in den orthodoxen Dogmatikern (vergl. z. B. Bellarm. de monachis cap. 7. sqq.).

173) Die Vordersätze derselben sind bereits durch das Obige erhärtet; über das Nachfolgende vergl. §. 48. Ende.

Werke sind dann freilich nicht allgewöhnliche. Es sind vielmehr Handlungen und active Zustände, die Gott nicht ausdrücklich und allgemein geboten hat, sondern die — von Gottes Seite nur empfohlen — von dem guten Willen des Menschen abhängen, und schwer zu üben, weil mit Entsagung, Anstrengung und Kasteiung verbunden sind[174]). Wer gute Werke dieser Art reichlich in diesem Leben verrichtet, ist ein Heiliger (der katholischen Kirche), und sein Verdienst reicht nicht bloß zu, um die eignen persönlichen Schulden zu tilgen, sondern enthält auch noch etwas Ueberschüssiges, was anderweit verwandt werden kann. — All solche selbst noch höhere Verdienstlichkeit gewisser guter Werke leugnet natürlich die lutherische Kirche, die nach dem nothwendigen inneren Zusammenhange ihres anthropologischen und soteriologischen Lehrsystems schon alle eigentliche Verdienstlichkeit schlechthin den Werken abspricht, gänzlich[175]).

174) „Sententia est catholicorum omnium, multa esse vere et proprie *consilia evangelica*" [dies ist ihre gewöhnliche Bezeichnung], „sed praecipue tria, continentiam, obedientiam et paupertatem" [die s. g. *Vota monastica*], „quae nec sint praecepta nec indifferentia, sed Deo grata et ab illo commendata" — Bellarmin. de monachis cap. 8.

175) Apol. A. C. art. 6. (de confessione et satisfactione) p. 191: „Fingunt, homines legem Dei ita facere posse, ut plus etiam, quam lex exigit, facere possimus .. Nemo tantum facit, quantum lex requirit." Vergl. oben §. 48. Nr. 6. (Vergl. Conf. Würtemb. p. 105: „Quod nonnulli sentiunt, hominem posse in hac vita eo pervenire, ut non tantum impleat suis operibus decalogum, verum etiam possit plura et maiora opera facere, quam in decal. praecepta sint, quae vocant opera supererogationis, alienum est a prophetica et apostolica doctrina;" auch reformirterseits Art. Angl. 14: „Opera, quae supererogationis appellant, non possunt sine arrogantia et impietate praedicari; nam illis declarant homines non tantum se Deo reddere, quae tenentur, sed plus in eius gratiam facere, quam deberent; cum aperte Chr. dicat: cum feceritis omnia cet. (Luc. 17, 10)."). — Von den Mönchsgelübden insbesondere, daß sie, als Uebungen schlechthin, adiaphoristisch oder nur individuell heilsam, als vorgeblich verdienstliche oder überverdienstliche Uebungen aber durchaus un= und widerevangelisch &c., handelt ausführlich Apol. A. C. art. 13. de votis monasticis, (p. 277 sqq.: „Arbitramur passim aliquos viros bonos in monasteriis esse.. Sed de genere doctrinae disputamus,.. non utrum vota servanda sint. Sentimus enim, licita vota servari

Aus den dargelegten verschiedenen Grundsätzen über die Gnade mußten sich auch verschiedene Theorieen über die Prädestination ergeben. Das lutherische System, welches dem Menschen im gegenwärtigen Zustande die natürliche Fähigkeit zum Guten abspricht, und seine Heiligung lediglich von Gott ableitet, mußte nothwendig in Augustinischer Richtung auch seine Beseligung allein auf göttlichen Gnadenwillen zurückführen, wobei es nur noch im Gegensatz gegen den Calvinischen Rigorismus dem Menschen die Fähigkeit zuschreibt, den Einwirkungen der Gnade zu widerstehen

---

debere; sed utrum cultus illi mereantur remissionem peccator. et iustificationem; utrum sint satisfactiones pro peccatis, utrum sint pares baptismo ... Hoc certissimum est, non esse licitum votum, quo sentit is, qui vovet, se mereri remiss. pecc. coram Deo, aut satisfacere pro peccatis coram Deo. Nam haec opinio est manifesta contumelia evangelii, quod docet, nobis gratis donari remiss. pecc. propter Christum" cet.), vergl. mit Aug. Conf. Abus. 6. (art. 27.), Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 14. („Weil die Klostergelübde stracks wider den ersten Hauptartikel streiten, so sollen sie schlecht abe seyn"), ꝛc. (Wie Luther selbst, schon auf der Wartburg, durchaus fern davon war, das Mönchsleben irgend höher zu stellen, als die von Gott geordneten Stände [„als Pfarrherr- und Prediger-Stand, Obrigkeit," ꝛc. — Augsb. Conf. Art. 27. p. 33], zeigt z. B. die Epistelpred. Dom. 17. p. tr., Kirchenpostille Lpz. A. XIV, 330: „St. Paulus und die ganze Schrift lehret allein solche gute Werke, die von Gott in den zehn Geboten jedermann ingemein aufgelegt sind, und in dem gemeinen Leben und Ständen gehen sollen; welche wohl nicht großen Schein und Gepräng für der Welt Augen machen, wie die Heuchelei ihrer selbsterwählten Gottesdienste, und sind doch rechte, köstliche, gute und nützliche Werke, beide für Gott und den Menschen: denn was kann Gott gefälliger und den Leuten besserlicher seyn, denn also leben in deinem Beruf, daß Gott davon Ehre hat, und mit deinem Exempel auch Andere herzubringest, Gottes Wort zu lieben und seinen Namen zu preisen? Item, was sind für nützlichere Tugenden in dem ganzen Leben der Menschen, weder Demuth, Sanftmuth, Geduld und Eines Sinnes seyn? Wo kann man aber solches besser thun, denn in den Ständen, so Gott geordnet, darinnen unter einander zu leben unter den Leuten? Ja es ist das eigenerwählete Sonderleben und mönchische Heiligkeit gar nichts hiezu nütze" ꝛc. Aehnlich hebt Luther in seinem Glaubensbekenntnisse [s. Anhang] im Gegensatz gegen das Mönchsleben, das, „so fein es gewest im Anfang der Christenheit," seit man „durch solche Wege und Werke wolle selig werden," als eine „Lästerung Christi" erscheine, „die heiligen Orden und rechten Stifte von Gott eingesetzt" hervor, „Priesteramt, Ehestand und weltliche Obrigkeit.")

oder, freilich aber ohne active Freithätigkeit, nicht beständig zu widerstehen. S. §. 51. Dagegen aber konnte das katholische System bei seinen Grundsätzen von Freiheit und Heiligung die Grundlage der Augustinischen Prädestinationslehre wesentlich gar nicht anerkennen, sondern mußte eine durch die Präscienz Gottes von der sittlichen Würdigkeit des Individuums bedingte Vorherbestimmung zur Seligkeit wesentlich an seine Stelle setzen. Doch durfte das Tridentiner Concil, da die Augustinische Lehre kirchlich autorisirt war, auch nicht ausdrücklich das ihr Entgegengesetzte lehren. Es überging also diesen Punkt im Grunde ganz, indem es sich begnügte, zunächst allerdings auch im Gegensatze nur gegen den Calvinismus, einige nebenliegende Bestimmungen zu machen, wobei es unter Anderem den Satz feststellte, daß der Mensch, es sei denn durch außerordentliche Offenbarung, von seiner Erwählung nicht gewiß seyn könne. Vergl. Sess. 6. Cap. 9. und 12. und Can. 15 — 17.[176]). Später verwarf die katholische Kirche in dem Jansenismus die Lehre von der Prädestinaeion selbst bestimmter. Entschieden verwarf das Concil aber jetzt schon eine Folgerung aus der Lehre von der absoluten Gnadenwahl, welche der strenge Calvinismus mit Wohlgefallen festhält[177]), die Lehre, daß der

176) Sess. 6. Cap. 9. 12. s. oben §. 48. S. 304 f. u. 315, und Can. 15. 16. ebenda S. 315. Can. 17., vorzugsweise anticalvinisch, lautet: „Si quis iustificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed non gratiam accipere utpote divina potestate praedestinatos ad malum: anathema sit."

177) Vergl. als Zeugnisse der strengen reformirten Kirchenlehre Calvin. Instit. 3, 2, 12: „Hoc tenendum est, quantumvis exigua sit ac debilis in electis fides, quia tamen spiritus Dei certa illis arrha est ac sigillum suae adoptionis, nunquam ex eorum cordibus deleri posse eius sculpturam," und §. 21: „Asserimus, fidei radicem nunquam e pio pectore avelli, quin ima in parte defixa haereat, utcunque decussa huc aut illuc inclinare videatur" cet.; und Can. Dordrac. 5, 3 — 8: „Fidelis est Deus, qui ipsos (conversos) in gratia semel collata misericorditer confirmat et in eadem usque ad finem potenter conservat.. (4) Etsi autem illa potentia Dei maior est, quam quae a carne superari possit, non semper tamen conversi ita a Deo aguntur et moventur, ut non possint in quibusdam actionibus particularibus a ductu gratiae suo vitio recedere.. In peccata etiam gravia et atrocia abripi possunt.. (5) Talibus autem

einmal in der Gnade Stehende derselben nicht wieder verlustig gehen könne, und bestimmte, daß der Gebesserte wohl wieder in die Sünde zurückfallen und dadurch die Gnade verlieren könne; vergl. Sess. 6. Cap. 13. [178]). „Gegen einige gewandte Menschen — erklärt insonderheit sodann Cap. 15. noch genauer [179]) —, welche die Leute durch ihre Rede verführen, soll man lehren, daß nicht allein durch den Unglauben, wodurch der Glaube selbst verloren

---

enormibus peccatis Deum valde offendunt, reatum mortis incurrunt,.. sensum gratiae nonnunquam ad tempus amittunt, donec per seriam resipiscentiam in viam revertentibus paternus Dei vultus rursum affulgeat. (6) Deus ex immutabili electionis proposito Sp. S. etiam in tristibus lapsibus a suis non prorsus aufert, nec eo usque prolabi sinit, ut gratia adoptionis ac iustificationis statu excidant, aut peccatum ad mortem sive in Sp. S. committant et ab eo penitus deserti in exitium aeternum sese praecipitent. (8) Ex gratuita Dei misericordia id obtinent, ut nec totaliter fide et gratia excidant, nec finaliter in lapsibus maneant.“ (Vergl. auch Heidegger Corp. 24, 57: „Regenitorum status prorsus immutabilis est“ cet.).

178) „Similiter de perseverantiae munere, de quo scriptum est: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit; quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere: nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet operans velle et perficere. Verumtamen qui se existimant stare, videant ne cadant, et cum timore ac tremore salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis cet. Formidare enim debent, scientes, quod in spem gloriae et nondum in gloriam renati sint, de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo“ cet.

179) „Adversus etiam hominum quorundam callida ingenia, qui per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium, asserendum est: non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocunque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti; divinae legis doctrinam defendendo, quae a regno Dei non solum infideles excludit, sed et fideles quoque, fornicarios, adulteros .. ceterosque omnes, qui letalia committunt peccata; a quibus cum divinae grat. adiumento abstinere possunt, et pro quibus a Christi gratia separantur.“

geht, sondern auch durch jede andere Todsünde[180]) die Gnade der Rechtfertigung verloren geht;" vergl. Can. 23. und 27. [181]); und in diesem Punkte steht die lutherische Lehre, wenn sie auch keinesweges dieselbe ist [182]), nicht im eigentlichen Gegensatze zu der katholischen [183]).

---

180) Allerdings nehmlich läßt die katholische Kirche, weil sie den Zustand der Rechtfertigung als einen Zustand fortschreitender Heiligung, also nur nach und nach abnehmender sittlicher Unvollkommenheit, auffaßt, nicht schon jede Abweichung vom göttlichen Gesetze den Verlust der Gnade bewirken; sie unterscheidet vielmehr (vergl. Conc. Trid. Sess. 6. Cap. 11., schon in den oben §. 48. S. 304 angeführten Worten, mit Cap. 15., sowie Can. 23. 27.; auch Catech. Rom. 2, 5, 46) Todsünden, peccata mortalia oder letalia, die den Menschen ganz von Gott abziehen und ewige Strafe verdienen — „quae hominem plane avertunt a Deo et quibus poena debetur aeterna" Bellarmin. amiss. grat. I, 2. — [eine freilich sehr materielle Begriffsbestimmung, als wenn nicht jede Sünde an sich den ewigen Tod verdiene], und Erlaßsünden, peccata venialia, die nur den Lauf zu Gott hindern, aber nicht davon ablenken, und darum leichter gesühnt werden können, — „quae nonnihil impediunt cursum ad Deum, non tamen ab eo avertunt, et facili negotio expiantur" ib. — [vergl. die ungleich tiefere Luthersche Unterscheidung der beiderlei Sünden Anm. 182 Ende]. (Bellarmin insbesondere — Amiss. grat. I, 3. „de discrimine peccati mortalis et venalis" — läßt die Erlaßsünden von den Todsünden sich unterscheiden 1. durch ihre Ursach — Unwissenheit und Schwäche; 2. durch ihre Folgen — Reue und Buße, und 3. durch ihre innere Beschaffenheit — indem sie nicht gegen die Liebe Gottes und des Nächsten sind [„non sunt contraria caritati Dei et proximi"].)

181) Can. 23.: „Si quis hominem semel iustificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse iustificatum; aut contra, posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet ecclesia: anathema sit." — Can. 27.: „Si quis dixerit, nullum esse mortale peccatum, nisi infidelitatis, aut nullo alio, quantumvis gravi et enormi praeterquam infidelitatis peccato semel acceptam gratiam amitti: anathema sit."

182) Das Verhältniß des den Gnadenstand Hemmenden, der Todsünden [wie sie — auf den Grund von 1 Joh. 5, 16 f. — auch die lutherische Lehre anerkennt], zum Glauben namentlich ist in kathol. und luth. Lehre ein wesentlich verschiedenes, je nach dem verschiedenen Begriffe vom Glauben. Nach jener kann Todsünde und Glaube zusammen bestehen, nach dieser auf keine Weise; und danach bestimmt sich dann auch ein verschiedener Begriff

Anmerkung. Die griechische Kirche nimmt bei der Lehre von der Heiligung ebensowohl einen Einfluß der göttlichen Gnade, als

---

von Todsünde [also überhaupt dem den Gnadenstand Hemmenden; sowie auch demgemäß von Erlaßsünde]. Vergl. Conc. Trid. Sess. 6. cap. 15. (oben), sowie Can. 27. (oben) und Can. 28. („Si quis dix., amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, . . anathema sit"), mit Apol. A. C. art. 2. p. 71: „Fides non stat cum peccato mortali" u. art. 3. p. 86: „Fides illa, quae accipit remissionem peccatorum, .. non manet in his, qui obtemperant cupiditatibus, nec existit cum mortali peccato" (vergl. Luther. ad Gal. c. 5.: „Peccatum distinguitur in mortale et veniale non ob substantiam facti, sed personam, non iuxta differentiam peccatorum admissorum, sed peccatorum ea committentium.").

183) Vergl. Augsb. Conf. Art. 12. von der Buße, wo es u. A. heißt: „Hie werden verworfen die, so lehren, daß diejenigen, so einst sind fromm worden, nicht wieder fallen mögen" („Damnant Anabaptistas, qui negant semel iustificatos posse amittere Spiritum S."), mit Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 3. von der Buße, zu Ende p. 328 („Wiederum ob etliche Rottengeister kommen würden, wie vielleicht etliche bereit da fürhanden sind, und zur Zeit der Aufruhr mir selbst für Augen kamen, die da halten, daß alle die, so einmal den Geist oder Vergebung der Sünden empfangen hätten, oder gläubig worden wären, wenn dieselbigen hernach sündigten, so blieben sie gleichwohl im Glauben und schadet ihnen solche Sünde nicht, .. sagen dazu: Wo jemand nach dem Glauben und Geist sündigt, so habe er den Geist und Glauben nicht recht gehabt ..: so ist vonnöthen zu wissen und zu lehren, daß, wo die heiligen Leute über das, so sie die Erbsünde noch haben und fühlen, dawider auch täglich büßen und streiten, etwa in öffentliche Sünde fallen, als David in Ehebruch, Mord und Gotteslästerung, daß alsdann der Glaube und Geist ist weg gewest; denn der H. Geist lässet die Sünde nicht walten und überhand gewinnen, daß sie vollbracht werde, sondern steuret und wehret, daß sie nicht muß thun, was sie will; thut sie aber, was sie will, so ist der H. Geist u. Glaube nicht dabei (1 Joh. 3, 9; 1, 10)"), sowie mit Form. Conc. art. 4. de bon. opp. Epit. p. 591 („Reprobamus atque damnamus dogma illud, quod fides in Christum non amittatur et Sp. S. nihilominus in homine habitet, etiamsi sciens volensque peccet, et quod sancti atque electi Sp. S. retineant, tametsi in adulterium aut in alia scelera prolabantur, *et in iis perseverent*") und Sol. decl. p. 705 („Et quidem imprimis falsa et Epicuraea illa opinio graviter redarguenda atque reiicienda est, quod quidam fingunt, fidem et acceptam iustitiam atque salutem non posse ullis peccatis aut sceleribus, tametsi omnino voluntarie et destinata malitia mala opera perpetren-

eine Mitwirkung der menschlichen Freiheit an; das Verhältniß beider aber wird in der Confessio orthodoxa nicht genau bestimmt [184]), und es bleibt ungewiß, ob die Gnade oder die Freiheit die ursprüngliche Bestimmung zum Guten enthalte. Der Patriarch Jeremias indeß in den Act. et Script. Würtemb. p. 367 entscheidet für das Letztere [185]). „Nichts — heißt es hier — hindert, daß der Mensch auch nach dem Fall sich von dem Bösen abwende und das Gute wähle, denn er besitzt Willensfreiheit. Es kommt bei dem Wiederaufstehen auf uns an; wir haben die Kraft, eben sowohl das Gute zu wählen, als das Böse; nur bedürfen wir, um im Guten befestigt zu werden, der göttlichen Gnade [186]). Von der strengen Prädestinationslehre kann demzufolge in

---

tur, amitti" cet.): eine Lehrweise, welcher ihr bedeutendes praktisches Moment, auf die Gefahr hin eines scheinbaren Widerspruchs mit der sonstigen lutherischen Prädestinationstheorie (vergl. §. 51. Ende), die Geltung im lutherischen System verschafft hat, die übrigens aber im Grunde ebensowenig dem entsprechenden Calvinistischen Dogma in seiner eigentlichen Totalität (wie es namentlich die angeführten Stellen der Concordienformel keineswegs bezeichnen, und die der Schmalk. Artt. und vielleicht auch der A. C. auch nur in einer gewissen Beziehung, nehmlich für den Moment des Falls der Erwählten) entschieden widerspricht, [daß nehmlich die luth. K. zwar wohl — und dies allerdings im bestimmten Gegensatze gegen den Calvinismus — die momentane Verlierbarkeit, damit doch aber nicht die absolute Verlierbarkeit der Gnade der Erwählten als solcher behaupte, s. nach der Stelle F. C. art. II. p. 817, vergl. mit der orthodox luth. Auslegung, unt. bei §. 51. S. 358 f.], als (wenig) sie mit der Totalität des katholischen wirklich harmonirt.

184) Conf. orthod. p. 59: *Δείχνει ὁ ἅγιος διδάσκαλος* (Basilius), *πῶς καλᾶ καὶ ἡ ἀνθρωπίνη θέλησις, ἐβλάβη μὲ τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα, μ᾽ ὅλον τοῦτο καὶ τῶρα κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν εἰς τὴν προαίρεσιν τοῦ καθ᾽ ἑνὸς στέκεται τὸ νὰ εἶναι καλὸς καὶ τέκνον θεοῦ, ἢ κακὸς καὶ υἱὸς διαβόλου. ὅλον τοῦτο εἶναι εἰς τὸ χέρι καὶ ἐξουσίαν τοῦ ἀνθρώπου· καὶ εἰς μὲν τὸ καλὸν ἡ θεία χάρις συμβοηθᾷ· ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ κακὸν ἡ ἰδία γυρίζει τὸν ἄνθρωπον, χωρὶς νὰ ἀναγκάσῃ τὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου.*

185) Dabei ist jedoch auch nicht zu übersehen, daß neuerlich Plato im Katech. S. 107 f. Alles auf die Gnade zurückführt, die er als zuvorkommende, erweckende, rechtfertigende und mitwirkende bezeichnet; dahingegen sich Dosithei Confess. 3., indem sie eine *χάρις προκαθαρτικὴ* und ein *συνεργεῖν* der Gnade und des menschlichen *αὐτεξούσιον* statuirt, ganz katholisch erklärt hat.

186) *Οὐδὲν κωλύει, καὶ μετὰ τὴν ἐκ παραβάσεως πτῶσιν ἐκκλίναι μὲν ἀπὸ τοῦ κακοῦ τὸν ἄνθρωπον, ἐπεισάκτου ὄντος ποιῆσαι δὲ τὸ ἀγαθὸν*

der griechischen Dogmatik nicht die Rede seyn [187]). — Ueber die Verwandtschaft der griech. Kirche mit der römischen in den Bestimmungen über die Verdienstlichkeit guter Werke s. oben S. 276 Anmerk. zu §. 45. (Hinsichtlich des griech. Mönchswesens insbesondere vergl. auch §. 69. und 66, 3. die Schlußanmerkk.).

§. 51.

Reformirte Lehre von der Gnade und Prädestination [188]) im Vergleich zur lutherischen.

Die lutherische Kirche ist mit der reformirten (der eigentlichen reformirten [189])) darin vollkommen einverstanden, daß die menschliche Natur durch den Fall durchaus corrumpirt und zum wahrhaft Guten gänzlich unfähig sei, und daß also Heiligung, wie Seligkeit, nur als eine Wirkung der göttlichen Gnade mit Ausschluß aller und jeder verdienstlichen menschlichen Mitwirkung angesehen werden könne. Wer selig und geheiligt wird, wird es daher nach der Lehre beider Kirchen allein durch Gottes Gnade, durch Gottes Erwählung, deren Wirkung oder Folge nur erst ein dem Willen Gottes entsprechender Sinn und Wandel ist. Die Erwählung hat ihre Bedingung nicht in der Heiligung, sondern die Heiligung ihren Grund in der Erwählung. So sind beide Kirchen in dem Wesentlichsten durchaus einig; beide schließen allen Pelagianismus und Semipelagianismus aufs ernsteste aus; ja die luthe-

---

καὶ τὸ καλὸν αἱρεῖσθαι, ὡς ἔχοντα τὸ αὐτεξούσιον.. Ἐκ δὴ τούτων πάντων δείκνυται, ὡς τὸ μὲν ἀναστῆναι καὶ ἀκολουθῆσαι ἐφ' ἡμῖν, καὶ δύναμιν ἔχομεν ὥστε ἑλέσθαι τὸ ἀγαθὸν οὐχ ἧττον ἢ τὸ κακόν. Ἑνὸς δὲ καὶ μόνου χρῄζομεν, τῆς παρὰ θεοῦ δηλαδὴ βοηθείας, ἵνα τὸ ἀγαθὸν κατορθώσωμεν καὶ σωθῶμεν, ἧς χωρὶς οὐδὲν ἀνύσαι ἰσχύομεν.

187) Auch über den Verlust des Gnadenstandes durch Todsünde erklärt sich dieselbe demgemäß katholisch. Vergl. Conf. orthod. p. 280: *Ἡ τοιαύτη ἐπιθυμία (θανάσιμον ἁμάρτημα) ξεχωρίζει τὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ καὶ φονεύει τον, ἀφ' οὗ πληρωθῇ μὲ τὸ ἔργον.*

188) Ueber das charakteristische Verhältniß dieser eigenthümlich übertreibenden reformirten Lehre zu der eigenthümlich mangelhaften und verdünnenden von den Sacramenten s. oben §. 36. S. 207 Anm. 3. vergl. mit §. 21. Nr. 4.

189) Die semipelagianisirend die synergistische Conf. Aug. variata acceptirende ist das ja freilich nicht.

rische Kirche, insofern sie den Menschen für so verderbt hält, daß er selbst der göttlichen Gnade zu widerstehen vermöge, selbst noch entschiedener, als die reformirte. Beide aber (von der durch die Calvinistische Prädestinationslehre bedingten particularistischen Beschränkung der Bedeutung des Wesens und Werkes Christi an sich hier ganz abgesehen [190])) entfernen sich nun doch auch von einander: nehmlich theils, und zwar hier nur mehr formal, hinsichtlich der Beziehung der göttlichen Gnade und Erwählung auf Christum und auf das geoffenbarte Wort, — wobei beide zwar in concreto ungefähr dasselbe behaupten, die (Calvinistische) reformirte Kirche aber durch eine gewisse (wenigstens begriffliche) abstracte Lostrennung des göttlichen Rathschlusses zur Seligkeit von Christo, dem Vermittler desselben, und dem geoffenbarten Worte, mithin durch eine Verkehrung des wesentlich tief praktischen Punktes [191]) in einen Gegenstand abstracter Speculation [192]), der nun noch dazu Mittelpunkt des ganzen (Calvinistischen) Lehrsystems ist, sich von der lutherischen unterscheidet —; theils und hauptsächlich, nehmlich material, (welcher materiale Differenzpunkt nun eigentlich auch jenen formalen erst sachlich begründet und dauernd befestigt,) in der Anwendung jener Grundsätze auf die Verdammniß der Verdammten. Beide zwar, was dies Letztere betrifft, erklären entschieden, wer unselig werde, werde verworfen nur durch seine eigene Schuld als Sünder; während aber die lutherische Kirche in bescheidener Resignation bei diesem Satze stehen bleibt, dehnt die reformirte in allerdings consequenter Verstandesargumentation — ja in unbeugsamer, auch vor dem Worte Gottes sich nicht beugender starrer Verstandesconsequenz — rücksichtslos die obige Schlußfolge auch auf die Unseligen aus. Wer unselig werde, werde es durch eigne Schuld; diese Schuld aber finde nur statt, weil Gott nicht auch hier seine Gnade kräftig mittheile; Gott aber theile nicht auch hier seine Gnade kräftig mit, weil er von Ewigkeit her die Verdamm-

190) S. oben §. 44. S. 265 Anm. 31.

191) Daß der Sünder durchaus ohne alles eigne Verdienst und Würdigkeit nur gerechtfertigt (und dadurch geheiligt) werde aus Gottes freier Gnade allein um Christi willen durch das göttliche Werk des Glaubens.

192) Daß ein unbedingter ewiger Rathschluß Gottes über Seligkeit (und Verdammniß, — wie über Alles) entscheide.

niß dieser beschlossen, und zur Realisirung dieses Rathschlusses habe selbst der Fall der Menschen dienen müssen; Gott also habe selbst die Sünde der Menschen gewollt. Diese letzte, nothwendige [193]), ob auch reformirterseits noch so bemäntelte [194]), Schlußfolge verabscheuet die lutherische Kirche als der Heiligkeit Gottes und dem göttlichen Worte in der Schrift entschieden widerstreitend. Sie erkennt daraus, daß es dem Sterblichen nicht zukomme, in dies Geheimniß der göttlichen Gerechtigkeit eindringen zu wollen, und verzichtet in demüthiger Beugung auf die Beantwortung einer Frage, die, wie sie sichs nicht verhehlt, consequent von dem schwachen Sterblichen nur gotteslästerlich beantwortet werden könnte. Der Selige, lehrt sie, wird selig allein durch Gottes Gnade (in Christo), ohne alles eigne Verdienst; der Unselige unselig durch eigene Schuld, weil er der göttlichen Gnade fortwährend widersteht; warum der Widerstand des ersteren gegen die göttliche Gnade endlich gebrochen wird, der des letzteren aber nicht, ist nicht des ersteren Verdienst, wohl aber des letzteren Schuld; die dem zu Grunde liegende innere Disposition des Menschen kommt allerdings, sofern sie gut ist, auch nur von Gott, sofern sie aber böse ist, nicht von Gott; der Mensch aber mit seinem blöden Verstande vermag diese tiefste Tiefe der göttlichen Werkstatt nicht zu erforschen, und es ist größere Weisheit, das göttliche Geheimniß anzuerkennen, als es gotteslästerlich zu lösen. Wesentlich ganz in diesem Sinne, wenn auch zum Theil mehr negativ, als positiv, haben sich schon alle früheren lutherischen Bekenntnisse ausgesprochen [195]), obgleich Luther selbst in einem früheren Zeit-

193) „Fateor" — sagt u. A. z. B. der Quäker Barclay Apol. thes. 5., nachdem er von Calvins Lehre bemerkt hat: „Quam maxime Deo iniuriosa est, quia illum peccati autorem efficit, quo nihil naturae suae magis contrarium esse potest" — „fateor, huius doctrinae affirmatores hanc consequentiam negare; sed hoc nihil est, nisi pura illusio, cum ita diserte ex doctrina sua pendeat, nec minus ridiculum sit, quam si quis pertinaciter negaret, unum et duo facere tria."

194) Bemäntelt insbesondere auch von Calvins Seite durch die Unterscheidung zwischen Wille und Gebot Gottes, wonach Gott das Böse allerdings nicht gebiete, aber wolle um seines Erfolgs willen, als [böses] Mittel zum [heiligen] Zweck (Instit. I, 18, 4; 17, 5).

195) Vergl. Augsb. Conf. Art. 19. (von der Ursach der Sünden): „Von Ursach der Sünden wird bei uns gelehret, daß, wiewohl Gott der

punkte seines Lebens einmal, doch allerdings nur im tiefsten praktisch christlichen Interesse (s. ob. Anm. 191.), hatte geneigt scheinen können, theil- und beziehungsweise den Knoten in einigermaßen Calvinischartiger Verstandesconsequenz zu schürzen und zu zerhauen[196]), Melan-

---

Allmächtige die ganze Natur geschaffen hat und erhält, so wirket doch der verkehrte Wille die Sünde in allen Bösen und Verächtern Gottes, wie denn des Teufels Wille ist und aller Gottlosen, welcher alsbald, so Gott die Hand abgethan, sie von Gott zum Argen gewandt hat (Joh. 8, 44)" [„De causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adiuvante Deo avertit se a Deo"] — mit art. 5. (de ministerio eccles.): „— *Spiritus Sanctus* —.. *fidem efficit, ubi et quando visum est Deo*, in iis, qui audiunt evangelium" cet.

196) S. m. Kirchengeschichte §. 179. (ed. 2. 3.): „Kampf Luthers gegen Erasmischen Pelagianismus." — Daß Luther aber später, ohne je zu retractiren, was er nie behauptet hatte, solche von der einen Seite an prädestinatianischen Rigorismus anstreifende Härten sorgsam zu meiden gewußt hat, s. ebenda (ed. 3.) §. 202. Anm. 210. (Im J. 1534 sprach er es predigend deutlich aus, die Annahme, daß an Gottes „Willen es allein fehle, daß wir nicht alle selig werden," das sei „zumal ein gottloser Verstand;" und „daß die Welt [die Gott geliebt Joh. 3, 16.] nicht heiße Maria, Petrus, Paulus 2c., sondern Welt heiße das ganze menschliche Geschlecht auf einem Haufen durch und durch, daß sich Alles sein soll annehmen, was nur Menschenkinder heißen, auf daß er gar Niemand ausschließe; darum man Gott nicht Lügen strafen solle in seinem Worte" 2c. Luth. Werke Lpz. A. Th. XV. S. 114 f. u. XVI, 324 ff.; wozu nun auch noch außer anderen Stellen besonders Luthers gegen Ende seines Lebens in der Auslegung des 1 B. Mose gegebene Erklärungen hinzu zu nehmen sind). Dasselbe beweisen ja auch ohnehin alle luth. Bekenntnißschriften. — Wie fern Luther übrigens auch selbst in früherer Zeit von Aufstellung eines abstract speculativen Prädestinationssystems gewesen ist, (welches ohnehin zu seinem ebendamaligen so tief, als gesund speculativen Ausspruch, daß Gott „nicht also nach einander misset, wie wir in diesem Leben thun müssen, sondern Alles in einem Augenblick fasset, Anfang, Mittel und Ende des ganzen menschlichen Geschlechts und aller Zeit" Kirchenpostille Ev. z. D. 27. p. tr. Lpz. A. XIV, 418 — nicht wohl paßt), zeigt schon die Epistelpredigt am Trinit.-Feste in der (schon auf der Wartburg geschriebenen) Kirchenpostille. (Lpz. A. Th. XIV. S. 1 ff.), wo es u. A. heißt (S. 4 u. 7): „Diese Worte St. Pauli (Röm. 11.) ziehen wir nicht auf die Frage von der göttlichen Versehung über einen jeden Menschen insonderheit, wer da selig oder nicht selig werde. Denn nach derselben will Gott von uns gar nichts gefraget noch

chthon aber, bis nach Abfassung der Augsb. Conf. immer einverstanden mit Luther, später im Verfolg eines Gegensatzes je mehr und mehr auf semipelagianische Abwege gerieth; vollständig entwickelt diese Lehre in Opposition gegen die Calvinische Härte aber erst die Concordienformel (s. unten).

Wie nehmlich schon Zwingli, obgleich er den streng Augustinischen Grundsätzen über die Erbsünde keinesweges zugethan war, und dem Menschen keinesweges alle moralische Kraft ab-

---

geforschet haben. Darum er auch hievon keine sondere Offenbarung giebt, sondern alle Menschen hieher weiset, auf das Wort des Evangelii, darnach sie sich richten sollen, daß sie dasselbe hören, und wissen, so sie demselben gläuben, sollen sie selig werden. Wie denn alle Heiligen nicht durch sondere Offenbarung von ihrer Versehung, sondern durch den Glauben Christi, ihrer Erwählung und des ewigen Lebens sich gewißlich vertröstet und ergriffen haben. Darum will auch St. Paulus nicht, da er von der Versehung redet in dreien Capp. vor diesem Text, daß jemand soll fragen noch forschen, ob er versehen sei oder nicht, sondern hält jedermann das Evangelium und den Glauben für.. Nun aber lassen sie sich den Teufel führen, und wollen andere Offenbarung suchen, und grübeln, was Gott sei in seiner unsichtbaren Majestät, und wie er die Welt heimlich regiere, was er über einen jeden insonderheit zukünftig beschlossen. So gar kann es die Natur und Vernunft nicht lassen, sie will ihm mit ihrer Weisheit in sein Gerichte greifen, und in Gottes heimlichstem Rath seyn, und ihn lehren und meistern. Das ist des leidigen Teufels Hoffart, darob er in Abgrund der Höllen verworfen ist, daß er in die göttliche Majestät wollte greifen, und noch darob den Menschen gerne wollte mit ihm zu Falle bringen und stürzen, wie er am Anfang im Paradies gethan, auch die Heiligen und Christum selbst damit angefochten hat, da er ihn auf des Tempels Spitzen stellete. Wider diese führet hier St. Paulus führnehmlich diese Worte ein, auf die fürwitzige Frage der klugen Vernunft, .. und will solchen hiermit verboten haben, daß sie solch ihr Steigen lassen in die heimliche Majestät, und sich halten an die Offenbarung, die er uns gegeben, denn es ist doch solch Forschen und Klettern nicht allein vergeblich, sondern auch schädlich, daß, wenn du ewig darnach forschest, so wirst du doch nichts überall erlangen, und den Hals darob stürzen. Willst du aber recht fahren, so kannst du nicht besser thun, denn daß du dich bekümmerst mit seinem Wort und Werken, darin er sich offenbaret hat und sich hören und greifen lässet, nehmlich wie er dir seinen Sohn Chr. am Kreuz fürstellet. Das ist das Werk deiner Erlösung, daran du gewiß kannst Gott ergreifen, und siehest, daß er dich nicht verdammen will um deiner Sünde willen, so du gläubest, sondern das ewige Leben schenket, wie dir Chr. sagt: Also hat Gott die Welt geliebt" ꝛc.

sprach, doch aus mehr philosophischem Grunde die Seligkeit oder Unseligkeit der Menschen (und überhaupt alles Geschehende, Gutes und Böses) lediglich von einem unbedingten Rathschlusse Gottes (auch bei dem Bösen voluntas Dei genannt) abhängig gemacht hatte, nur ohne recht scharf und consequent diese Grundsätze zu entwickeln, und mehr bloß nebenbei[197]): so stellte sodann Calvin für die reformirte Kirche — in der verhülltesten, großartigsten Weise des Rationalismus — die Lehre von der absoluten Prädestination zur Seligkeit, wie zur Verdammniß, in ihrer vollendetsten, rücksichtslosesten systematischen Ausbildung auf[198]), ja er machte sie im Grunde zum speculativen und praktischen Mittelpunkte des ganzen streng reformirten Lehrbegriffs, in welchem das ganze System sich zusammenschließt, und von dessen lebendiger Erfassung auch allein er gründliche Beugung des menschlichen Stolzes und die vollkommenste Zuversicht und Festigkeit für die Gläubigen erwartete. Präscienz und Prädestination Gottes fallen nehmlich Calvin in jeder Beziehung gänzlich zusammen. Gott sieht, sagt er, auf keine andere Weise die zukünftigen Dinge vorher, als weil er (von Ewigkeit) beschlossen hat, daß es so und nicht anders geschehen soll[199]) (eine Ausdrucksweise, die, streng genommen, al-

197) S. Zwinglii Sermonis de providentia anamnema, Opp. T. I. (vergl. z. B. p. 366: „Inquies, [latro] *coactus* est ad peccandum; *permitto*, inquam, *coactum esse*“ cet., wobei nur freilich zu bemerken, daß nach Zwingli das Böse, als aus der „voluntas Dei“ hervorgehend [Zwingl. l. c. p. 363], vor Gott nicht böse seyn soll [„quantum Dei est autoris, motoris ac impulsoris, opus est, crimen non est; quantum autem hominis est, crimen ac scelus est“ — Zwingl. l. c. p. 365], „ut adulterium David, quod ad autorem Deum pertinet, non magis Deo sit peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit et implet“ — ib. p. 365); auch Elench. contra Catabaptist. Opp. lat. T. III. P. 1. (vergl. z. B. p. 429: „Mori non potuit, quem divina providentia in hoc creavit, ut viveret atque impie viveret“). Vergl. A. Hahn Zwingli's Lehren von der Vorsehung ꝛc., sowie von der Gnadenwahl, in Ullmann Theol. Stubd. u. Kritt. 1837 H. 4. im Anfang.

198) S. Calvin. Instit. III, 21—24.

199) Instit. III, 23, 6.: „Cum non alia ratione quae futura sunt praevideat (Deus), nisi quia ita ut fierent decrevit: frustra de praescientia lis movetur, ubi constat ordinatione potius et nutu omnia evenire.“

lerdings den entschiedensten Fatalismus involvirt). So ist nun auch die Sünde des ersten Menschen von Gott prädestinirt; — ohne diesen schon auf die erste Sünde sich beziehenden Rathschluß Gottes wäre ja die Allmacht Gottes undenkbar —[200]); „decretum quidem horribile, fateor“ [201]). Diese speculativen Prämissen bestimmen denn das ganze Calvinische System über die Prädestination, wobei er dann secundär auch aus einer einseitigen Auffassung von Bibelstellen, namentlich Joh. 6, 37. 44; 15, 16; 17, 9. 12; Röm. 9. 11; Eph. 1, 4 u. s. w., dasselbe weiter zu begründen strebte. Prädestination ist ihm so der ewige unwandelbare Willensbeschluß Gottes, vermöge dessen er bei sich ein für allemal bestimmt hat, was mit jedem Menschen geschehen soll. Diesem Rathschlusse zufolge hat Gott die Menschheit nach zwei Theilen geschaffen, zu zwei verschiedenen Zwecken [202]): den einen größeren Theil der Menschheit, die Verdammten, um sich an denselben durch die Offenbarung seiner strafenden Gerechtigkeit zu verherrlichen [203]), — obgleich freilich auch ihre Schuld nur wieder durch

---

200) Inst. III, 23, 7: „Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. Ut enim ad eius sapientiam pertinet omnium quae futura sunt esse praescium, sic ad potentiam, omnia manu sua regere ac moderari.“ (Schon zuvor, §. 4., hatte er ein „Dei voluntate decidisse“ behauptet.)

201) Inst. III, 23, 7: „Decretum quidem horribile, fateor; inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat.“

202) Instit. III, 21, 5.: „Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes; sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem praedestinatum dicimus.“ Vergl. ib. §. 7.: „Quod ergo scriptura clare ostendit dicimus, aeterno et immutabili consilio Deum semel constituisse, quos olim semel assumere vellet in salutem, quos rursum exitio devovere.“

203) Inst. III, 23, 4.: „Consilio nutuque suo ita ordinat (Deus), ut inter homines nascantur ab utero certae morti devoti, qui suo exitio ipsius nomen glorificent.“ Vergl. ib. cap. 24, 12.: „In vitae

den göttlichen Rathschluß bedingt ist[204]) —; den kleineren Theil, die Auserwählten, um sich an ihnen durch die Offenbarung seiner Gnade und Liebe zu verherrlichen. Der Letzteren Erwählung könne nicht gedacht werden ohne der Ersteren Verwerfung; diejenigen, die Gott nicht erwählt hat, verwirft er, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil er sie von dem Erbtheil seiner Kinder ausschließen will[205]). Dieser göttliche Wille — fährt dann Calvin zur Abrundung des Systems noch fort — sei der heiligste; der Mensch dürfe nur über ihn nicht nach seinen beschränkten Gedanken richten[206]); sonst müsse auch das unvernünftige Thier mit Gott rechten, daß er einen ungerechten Unterschied zwischen ihm und dem Menschen gemacht habe. Dabei unterscheidet Calvin eine allgemeine Berufung, vermöge deren Gott durch äußere Predigt des Wortes alle Menschen zu sich einlade, auch die, denen er dadurch nur Gelegenheit zum tieferen Fall gebe[207]), und eine specielle Berufung, deren er nur

---

contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla."

204) Inst. III, 23, 4.: „Atque id est, quod principio dicebam, redeundum tandem *semper* esse ad solum divinae voluntatis arbitrium."

205) Inst. III, 23, 1.: „Quos ergo Deus praeterit, reprobat, neque alia de causa, nisi quod ab haereditate, quam filiis suis praedestinat, illos vult excludere" — u. ib. 23, 5.: „Dico cum Augustino, esse a Domino creatos, quos in exitium ituros sine dubitatione praesciebat, idque ita factum, quia sic voluit."

206) Inst. III, 21, 7.: „Quos damnationi addicit, his iusto quidem et irreprehensibili, sed incomprehensibili ipsius iudicio vitae aditum praecludi (asserimus)."

207) Inst. III, 24, 12. 13.: „Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla: eos, ut in finem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat, nunc eius praedicatione magis excaecat et obstupefacit.. Ecce vocem ad eos dirigit, sed ut magis obsurdescant; lucem accendit, sed ut reddantur caeciores; doctrinam profert, sed qua magis obstupescant; remedium adhibet, sed ne sanentur." Vergl. cap. 21, 7.: „Quemadmodum vocatione et iustificatione electos suos Dominus signat, ita reprobos vel a notitia sui nominis, vel a Spiritus sui sanctificatione excludendo, quale maneat eos iudicium istis veluti notis aperit."

die Gläubigen, die Auserwählten, würdige, indem er durch innere Erleuchtung bewirkt, daß das gepredigte Wort in ihren Herzen wurzelt. Aus dieser Zahl der Erwählten, da sie von Ewigkeit her bestimmt sind, kann natürlich keiner verloren gehen [208]), aber auch kein Verdammter kann zur Seligkeit hinzukommen [209]); die göttliche Gnade in den Erwählten wirkt also nothwendig [210]) mit absoluter Unwiderstehlichkeit.

Im Ganzen sind mithin die Hauptpunkte der Calvinischen Lehre folgende:

1. Ueber die Bestimmung des Menschen zur Seligkeit oder Verdammniß entscheidet einzig und allein ein Decretum Dei absolutum ohne Rücksicht auf Beschaffenheit des Menschen.

2. Dieser Willensbeschluß Gottes ist ebensowohl wirksam zur Verdammung der Verworfenen, als zur Beseligung der Erwählten.

3. Die Bestimmung zur Seligkeit ist ein Decretum particulare, es bezieht sich bloß auf einen Theil des Menschengeschlechts, an dem sich die göttliche Gnade verherrlicht, während sich an dem anderen zur Verdammniß bestimmten Theile die göttliche Gerechtigkeit offenbart.

4. Nur vermöge der göttlichen Vorherbestimmung wird die Berufung und die Predigt des Evangeliums an den Gemüthern der Erwählten wirksam zum Glauben und zur Heiligung; an den Seelen der Verworfenen bleibt sie nothwendig wirkungslos.

5. Die Verworfenen gehen eben so unwiederbringlich verloren, als die Erwählten gerettet werden; die Wirkungen der Gnade sind unwiderstehlich.

Zur kirchlichen Geltung gelangte diese Theorie zuerst in der Schweiz durch den Consensus Genevensis [211]) (s. oben §. 21.

---

208) Ueber den besonderen Punkt von der Unverlierbarkeit des Gnadenstandes nach Calvinistischem reformirten Lehrbegriffe s. schon oben §. 50. S. 333 Anm. 177.

209) Vergl. Anm. 202.

210) Dies war ja schon Augustinische Bestimmung.

211) Doch hatte auch schon früher die Conf. Basil. I. wenigstens die eine Seite der Prädestinationslehre deutlich genug ausgesprochen: „Dannenher bekennen wir, daß Gott vor und ehe er die Welt erschaffen, alle die erwählt habe, die er mit dem Erb ewiger Seligkeit begaben will.“

Nr. 2.). Später ging sie dem Wesentlichen nach[212]) in die Confessio Gallicana[213]) und in die Confessio Belgica[214]) über; etwas gemildert wurde sie in der Conf. Helvetica II.[215]), und noch mehr in den 39 Artikeln[216]), sowie vorzüglich in der Confessio

212) Wiewohl allerdings eine Confessio nicht alle Bestimmungen einer Institutio enthalten kann, zumal bei solch einer Lehre.

213) Conf. Gall. art. 12.: „Credimus, ex corruptione et damnatione universali, in qua omnes homines natura sunt submersi, Deum alios quidem eripere, quos videlicet aeterno et immutabili suo consilio, sola sua bonitate et misericordia nulloque operum ipsorum respectu in I. Chr. elegit; alios vero in ea corruptione et damnatione relinquere, in quibus nimirum iuste suo tempore damnandis iustitiam suam demonstret, sicut in aliis divitias misericordiae suae declarat“ cet.

214) Conf. Belg. art. 16.: „Credimus, Deum, posteaquam tota Adami progenies sic in perditionem et exitium primi hominis culpa praecipitata fuit, Deum se talem demonstrasse, qualis est, nimirum misericordem et iustum, misericordem quidem, eos ab hac perditione liberando et servando, quos aeterno et immutabili suo consilio pro gratuita sua bonitate in I. Chr. elegit et selegit, absque ullo operum ipsorum respectu; iustum vero, reliquos in lapsu et perditione, in quam sese ipsi praecipitaverant, relinquendo“ cet.

215) Conf. Helv. II. cap. 10.: „Deus ab aeterno praedestinavit vel elegit libere et mera sua gratia, nullo hominum respectu, sanctos, quos vult salvos facere in Christo. Ergo non sine medio, licet non propter ullum meritum nostrum, sed in Chr. et propter Chr. nos elegit Deus, ut, qui iam sunt in Chr. insiti per fidem, illi ipsi etiam sint electi, reprobi vero, qui sunt extra Christum... Et quamvis Deus norit, qui sint sui, et alicubi mentio fiat paucitatis electorum, bene sperandum est tamen de omnibus, neque temere reprobis quisquam est adnumerandus.“

216) Art. Angl. 17.: „Praedestinatio ad vitam est aeternum Dei propositum, quo ante iacta mundi fundamenta suo consilio, nobis quidem occulto, constanter decrevit, eos, quos in Chr. elegit ex hominum genere, a maledicto et exitio liberare atque per Chr. ad aeternam salutem adducere. Unde qui tam praeclaro beneficio sunt donati, illi spiritu eius opportuno tempore operante secundum propositum eius vocantur, vocationi per gratiam parent, iustificantur gratis, adoptantur in filios Dei, unigeniti eius filii I. Chr. imaginis efficiuntur conformes, in bonis operibus sancte ambulant, et demum ex Dei miserisordia pertingunt ad sempiternam felicitatem.“ Von der Reprobatio ist dann weiter nicht die Rede.

Marchica [217]). Im Heidelberger Katechismus wird von Prädestination gar nichts ausdrücklich und deutlich ausgesprochen [218]).

---

217) Conf. March. art. 14.: „Im Art. von der ewigen Gnadenwahl .. erkennen und bekennen S. Ch. Gn., daß derselbe der allertröstlichsten einer sei, darauf sich nicht allein die andern alle, sondern auch unsere Seligkeit am meisten gründet; daß nehmlich Gott der Allmächt. aus pur lauter Gnaden und Barmherzigkeit, ohne alles Ansehen der Menschen Würdigkeit, ohne allen Verdienst und Werke, ehe denn der Welt Grund gelegt worden, zum ewigen Leben verordnet und auserwählet hat alle, so an Chr. beständig glauben, wisse auch und erkenne gar wohl die Seinen, und wie er sie von Ewigkeit her geliebt, also schenkt er auch ihnen aus lauter Gnaden den rechtschaffenen wahren Glauben und kräftige Beständigkeit bis ans Ende, also, daß dieselben Niemand aus der Hand Christi reißen und Niemand von seiner Liebe scheiden könne, daß ihnen auch Alles, es sei Gutes oder Böses, zum Besten gereichen müsse, weil sie nach dem Fürsatz berufen sind. So hab auch Gott nach seiner strengen Gerechtigkeit Alle, die an Christum nicht gläuben, von Ewigkeit übersehen, denselben das ewige höllische Feuer bereitet, wie denn ausdrücklich geschrieben stehet: wer an den Sohn nicht gläubet, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibet (ergo ist er zuvor schon) über ihm; nicht, daß Gott eine Ursach sei des Menschen Verderben, nicht, daß er Lust habe an der Sünder Tod, nicht, daß er ein Stifter und Antreiber der Sünde sei, nicht, daß er nicht Alle wolle selig haben, denn das Widerspiel durchaus in der h. Schrift zu finden ist, sondern daß die Ursache der Sünde und des Verderbens allein bei dem Satan und in den Gottlosen zu suchen, welche wegen ihres Unglaubens und Ungehorsams von Gott zum Verdammniß verstoßen. Item, daß an Niemandes Seligkeit zu zweifeln, so lange die Mittel der Seligkeit gebraucht werden .. Hierentgegen verwerfen S. Ch. Gn. alle und jede zum Theil gotteslästerliche, zum Th. gefährliche Opiniones und Reden, als daß man in den Himmel hinauf mit der Vernunft klettern und allda in einem sonderlichen Register .. erforschen müsse, wer da zum ewigen Leben versehen sei oder nicht, da doch Gott das Buch des Lebens versiegelt hat, daß ihm wohl keine Creatur hinein gucken wird. Item daß Gott propter fidem praevisam .. etliche auserwählet habe, welches pelagianisch; daß er dem meisten Theil die Seligkeit nicht gönne, welchen er absolute, bloßhin, ohne einige Ursache, auch nicht wegen der Sünde, verdammet, da doch der gerechte Gott Niemand zur Verdammniß beschlossen, denn wegen der Sünde, und derwegen der Rathschluß der Verwerfung zur Verdammniß nicht ein absolutum decretum, ein freier, lediger Rathschluß zu achten; item daß die Auserwählten leben mögen, wie sie immer wollen, dagegen helfe denen, so nicht erwählet, kein Wort, kein Sacrament, keine Frömmigkeit" ꝛc.

218) In welcher Weise diese Lehre hier umgangen wird, zeigt Frage 20: „Werden denn alle Menschen wiederum durch Chr. selig, wie sie durch Adam sind

Dagegen wurde die orthodox reformirte Lehre von der Dordrechter Synode in aller Strenge bestätigt [219]. Dabei indeß hatte sich eine besondere Streitfrage zwischen den reformirten

---

verloren worden? Nein, sondern allein diejenigen, die durch wahren Glauben Ihm werden eingeleibt, und alle seine Wohlthaten annehmen."

219) Canon. Dordr. cap. 1. art. 1.: „Cum omnes homines in Adamo peccaverint et rei sint facti maledictionis et mortis aeternae, Deus nemini fecisset iniuriam, si universum genus humanum in peccato et maledictione relinquere ac propter peccatum damnare voluisset." Art. 3.: „Ut autem homines ad fidem adducantur, Deus clementer laetissimi huius nuntii praecones mittit ad quos vult et quando vult, quorum ministerio homines ad resipiscentiam et fidem in Chr. vocantur." Art. 6.: „Quod aliqui in tempore fide a Deo donantur, aliqui non donantur, id ab aeterno ipsius decreto provenit, .. secundum quod decretum electorum corda, quantumvis dura, gratiose emollit et ad credendum inflectit, non-electos autem iusto iudicio suae malitiae et duritiae relinquit. Atque hic potissimum sese nobis aperit profunda, misericors pariter et iusta hominum aequaliter perditorum discretio, sive decretum illud electionis et reprobationis in verbo Dei revelatum." Art. 7.: „Est autem electio immutabile Dei propositum, quo ante iacta mundi fundamenta ex universo genere humano, ex primaeva integritate in peccatum et exitium sua culpa prolapso, secundum liberrimum voluntatis suae beneplacitum, ex mera gratia certam quorundam hominum multitudinem aliis nec meliorum nec digniorum, sed in communi miseria cum aliis iacentium, ad salutem elegit in Chr., quem etiam ab aeterno mediatorem et omnium electorum caput salutisque fundamentum constituit, atque ita eos ipsi salvandos dare et ad eius communionem per verbum et Sp. suum efficaciter vocare ac trahere, seu vera in ipsum fide donare, iustificare, sanctificare et potenter in filii sui communione custoditos tandem glorificare decrevit, ad demonstrationem suae misericordiae et laudem divitiarum gloriosae suae gratiae." Art. 9.: „Electio facta est non ex praevisa fide fideique obedientia, sanctitate aut alia aliqua bona qualitate et dispositione, tanquam causa seu conditione in homine eligendo praerequisita, sed ad fidem fideique obedientiam, sanctitatem cet. Ac proinde electio est fons omnis salutaris boni, unde fides, sanctitas et reliqua dona salvifica, ipsa denique vita aeterna ut fructus et effectus eius profluunt." Art. 10.: „Causa huius gratuitae electionis est solum Dei beneplacitum, non in eo consistens, quod certas qualitates seu actiones humanas ex omnibus possibilibus in salutis conditionem elegit; sed in eo, quod certas quasdam personas ex communi peccatorum multitudine sibi in peculium adsci-

Theologen darüber entwickelt, ob die göttliche Prädestination dem Sündenfall vorangehe, und dieser mit unter derselben begriffen sei, Gott also im Grunde auch die Sünde beschlossen habe; oder ob sie auf den Sündenfall folge und erst mit Beziehung auf denselben ein Theil des Menschengeschlechts zur Verdammniß bestimmt worden sei. Natürlich ist nur die erstere Ansicht die eigentlich consequente, und auch nur sie, wenn auch nicht überall — bei der Tendenz öffentlicher Symbole so natürlich — ganz deutlich ausgesprochen [220]), liegt den strengeren reformirten Bekenntnissen eigentlich zum Grunde, (zuletzt dann auch, und hier selbst noch vorzugsweise entschieden, der Formula Consensus Helvetici [221])),

---

vit.“ Art. 15.: „Aeternam et gratuitam electionis gratiam eo vel maxime illustrat script. s., quod porro testatur, non omnes homines esse electos, sed quosdam in aeterna Dei electione praeteritos, quos scilicet Deus ex liberrimo, iustissimo et immutabili beneplacito decrevit in communi miseria, in quam se sua culpa praecipitarunt, relinquere nec salvifica fide et conversionis gratia donare.“ Vergl. Cap. 2. art. 8.: „Fuit hoc Dei patris liberrimum consilium et gratiosissima voluntas atque intentio, ut mortis pretiosissimae filii sui vivifica et salvifica efficacia sese exereret in omnibus electis, ad eos solos fide iustificante donandos et per eam ad salutem infallibiliter perducendos, h. e. voluit Deus, ut Chr. per sanguinem crucis ex omni populo, tribu, gente et lingua eos omnes et solos, qui ab aeterno ad salutem electi et a patre ipsi dati sunt, efficaciter redimeret, fide donaret, .. ad finem usque fideliter custodiret“ cet.

220) Dies gilt selbst von den Dordrechter Beschlüssen.

221) Die Form. Cons. Helv. bekennt hinsichtlich der Prädestination Art. 4.: „Deus ante iacta mundi fundamenta in Chr. fecit propositum seculorum, in quo ex mero voluntatis suae beneplacito sine ulla meriti, operum vel fidei praevisione ad laudem gloriosae gratiae suae elegit certum ac definitum hominum, in eadem corruptionis massa .. iacentium adeoque peccato corruptorum, numerum in tempore per Chr. ad salutem perducendum eiusque merito .. efficaciter vocandum, regenerandum et fide ac resipiscentia donandum. Atque ita quidem Deus gloriam suam illustrare constituit, ut decreverit, primo hominem integrum creare, tum eiusdem lapsum permittere ac demum ex lapsis quorundam misereri adeoque eosdem eligere, alios vero in corrupta massa relinquere aeterneque tandem exitio devovere.“ Vergl. Art. 13: „Chr. in tempore N. F. sponsor factus est pro iis solis, qui per aeternam electionem dati ipsi sunt ut populus peculii.. Pro solis quippe electis ex decre-

sowie sie die offene Ansicht eines Calvin, Beza, Gomarus und anderer s. g. Supralapsarier war; obgleich nur die zweite Ansicht, die der s. g. Infralapsarier, die alte Autorität des Augustinus für sich hatte.

Die vollständige systematische Ausbildung und kirchliche Feststellung der Lehre von der absoluten Prädestination in dieser Weise, als einer Vorherbestimmung zur Seligkeit oder zur Verdammniß, innerhalb der reformirten Kirche war nun die Ursach, daß darüber auch in der Concordienformel gehandelt werden mußte; und die lutherische Kirche bekannte sich jetzt hier dem Obigen zufolge im wesentlichen Sachlichen vollkommen einverstanden mit der reformirten Kirche, insofern man Prädestination nur auf die Erwählung zur Seligkeit beziehe, entschieden disharmonirend aber, insofern man sie auch auf die Verwerfung zur Verdammniß ausdehne[222]), — nicht etwa, als ob sie mit geringerem Ernste eine ewige Verdammniß oder doch wenigstens deren ewigen göttlichen Rathschluß glaube[223]), sondern um durch Beschränkung des (an sich

---

torio patris consilio propriaque intentione diram mortem oppetiit, solos illos in sinum paternae gratiae restituit, solos Deo reconciliavit et a maledictione legis liberavit," und Art. 19.: „Deus nullum universale consilium inivit sine determinatione personarum, Christusque adeo non pro singulis, sed pro solis electis sibi datis mortuus est. Quod soli electi credunt, reprobi vero indurantur, id a sola gratia Dei discriminante proficiscitur" cet.

222) Unbedingte, absolute Prädestination (freilich aber stets — nicht bloß in concreto, wie allerdings auch die reform. K., sondern auch in abstracto — nur in Christo) hat also auch sie, nur ohne daß dies (eben weil stets nur in Christo) unbedingte, absolute Vorherbestimmung auch zur Verdammniß involviren dürfe.

223) Die luth. Kirche ist so fern davon, in ihrem Gegensatze gegen Calvinismus die Apokatastasis zu begünstigen, daß sie dieselbe — eine Lieblingsansicht damaliger Anabaptisten — vielmehr aufs entschiedenste verwirft. S. Augsb. Conf. Art. 17.: „Auch wird gelehret, daß unser HErr J. Chr. am jüngsten Tage kommen wird, zu richten, und alle Todten auferwecken, den Gläubigen und Auserwählten ewiges Leben und ewige Freude geben, die gottlosen Menschen aber und die Teufel in die Hölle und ewige Strafe verdammen („ut sine fine crucientur"). Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, so lehren, daß die Teufel und verdammte Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden" („finem poenarum futurum esse"). [Hierauf folgt nur noch am Ende des Artikels die Verwerfung des Chiliasmus].

unbedingten, nur durch Christus, also Gott selbst, bedingten, mithin eben unbedingten) Vorherbestimmungsbegriffs auf die Erwählten, d. h. durch Leugnung lediglich des Unbedingten in dem Verdammungsrathschlusse, gotteslästerlichen Consequenzen zu entgehen, —: eine Divergenz, welche dann freilich auch nicht ohne Einfluß auf verschiedene Bestimmung des Begriffs der Prädestination selbst und zugleich ihres Connexes mit dem Erlösungswerke bleiben konnte. Schon der 2. Art. der Form. Conc., de libero arbitrio, — f. oben §. 50. S. 323 Anm. 161. — hatte bestimmt (art. 2. p. 656), daß in der menschlichen Natur nach dem Falle auch nicht ein Funke geistlicher Kräfte übrig geblieben sei, durch welche sich der Mensch aus sich selbst für die Gnade Gottes vorbereiten, die ihm dargebotene Gnade ergreifen, oder irgend etwas, wenn auch das Geringste, zu seiner Bekehrung beitragen könne. Dabei hatte er aber die Lehre von einer gratia irresistibilis (art. 2. p. 673 sq.) nicht ausgesprochen; es war erklärt worden, daß Gott den Menschen, den er zu bekehren beschlossen, zu sich ziehe, aber ihn nicht bekehrt zu werden zwinge; die Bekehrung sei eine solche Veränderung im Menschen, im Verstande, wie im Willen des Menschen, durch die Wirkung des H. Geistes, vermöge welcher der Mensch, allerdings eben durch die Wirkung des H. Geistes, die ihm dargebotene Gnade annehmen könne; aber alle diejenigen, welche der Wirkung des

— Aber nicht bloß die ewige Verdammniß selbst glaubt die luth. K., sondern sie gründet sie auch auf einen ewigen göttlichen Rathschluß. Die Concordienformel Sol. decl. art. 11. p. 808 erklärt: „Nequaquam sentiendum est, .. eos etiam in electorum numero habendos, qui verbum Dei contemnunt, repellunt, execrantur atque persequuntur, qui audito verbo corda sua contra illud obfirmant, qui Spiritui S. resistunt, qui in peccatis absque poenitentia perseverant, neque in Christum vere credunt, externa tantum specie pietatem prae se ferunt, aut extra Christum alias iustitiae et salutis rationes quaerunt. Ut enim Deus in aeterno suo consilio ordinavit, ut Spiritus S. electos per verbum vocet, illuminet atque convertat, atque omnes illos, qui Christum vera fide amplectuntur, iustificet, atque in eos aeternam salutem conferat: ita in eodem suo consilio decrevit, quod eos, qui per verbum vocati illud repudiant, et Spiritui S., qui in ipsis per verbum efficaciter operari et efficax esse vult, resistunt, et obstinati in ea contumacia perseverant, indurare, reprobare et aeternae damnationi devovere velit. Et sec. has rationes intelligendum est, .. multos vocatos, paucos vero electos esse."

H. Geistes hartnäckig widerstünden, würden nicht bekehrt. Im Zusammenhange mit diesen Präliminar-Bestimmungen nun ward im 11. Artikel (de aeterna praedestinatione et electione Dei) hinsichtlich der eigentlichen Lehre von der Prädestination die Prädestination Gottes (von Präscienz an sich unterschieden, doch hier denn freilich ganz mit derselben coindicirend). — als Erwählung oder Gnadenwahl — nur auf die Gläubigen bezogen, und in dieser Beziehung dann allerdings dargestellt als der ewige freie Rathschluß Gottes, alle diejenigen (und zwar bestimmte Individuen — F. C. p. 803), welche den Glauben (der nun aber wieder eine Wirkung des H. Geistes ist) an Christus annähmen, um Christi willen zu Erben des ewigen Lebens zu machen. Für die Kinder Gottes sei dieser ewige freie Rathschluß Gottes so allerdings der letzte, unerschütterlich feste, überschwenglich trostreiche Grund zur Beseligung, die Ursach des Heils. Von dieser Prädestination aber ward nun die Präscienz Gottes in Rücksicht auf die Bösen, und überhaupt auf alles Geschehende, welches sie zugleich zum Heile der Auserwählten lenke, genau unterschieden (eine Bestimmung, in der die Rettung der Heiligkeit Gottes lag). Eben als bloße Präscienz (auf die dann erst die reprobatio zur Verdammniß[224]) begrifflich sich gründe) sei sie also auf keine Weise der letzte Grund der Verdammniß oder der Sünde, welcher vielmehr lediglich in des Teufels und der gottlosen Menschen bösem Willen zu suchen sei. Dabei ward dann auch ausdrücklich der Schriftlehre gemäß festgesetzt, daß die Verheißungen des Evangeliums sich auf alle Menschen bezögen; auch diejenigen, die nicht selig würden, erführen die Wirkungen der göttlichen Gnade; Gott wolle, daß alle Menschen selig würden. Von einer zwiefachen göttlichen Berufung reden, die auch abstoße, während sie rufe, heiße Gott contradictorias voluntates affingere; als ob derjenige, der die ewige Wahrheit selbst sei, mit sich in Streit seyn könne. Uebrigens habe man die eigentliche Lehre von der Erwählung nie als einen für sich bestehenden geheimen Rathschluß Gottes, sondern immer nur in Verbindung mit dem im Worte Gottes geoffenbarten ganzen Erlösungswerke und der ganzen Heilsordnung zu betrachten und

---

224) S. 352 Anm. 223.

vorzutragen [225]); wenn aber darin doch noch Dunkelheit bleibe, der habe zu bedenken, daß in dieser Lehre überhaupt Schwierigkeiten seien, die kein menschlicher Scharfsinn auflösen könne, und daß man darüber nichts bestimmen und ergrübeln müsse, sondern sich nur an dasjenige halten, was in dem geoffenbarten Worte Gottes deutlich zu finden sei [226]).

---

225) Während sonach ihren Glauben der Erwählung die luth. Kirche aufs Wort basirt, basirt ihn nach dem Obigen, im Festhalten eines geheimen Rathschlusses Gottes, die reformirte aufs Gefühl —; auch dies eine Differenz, welche einen unermeßlich tiefen Unterschied beider Kirchen nicht bloß in diesem Punkte, sondern — im Zusammenhange mit dem spiritualistischen Charakter der reform. Kirche von Anbeginn — überhaupt constituirt, der auch in der von reformirter Kirche ausgegangenen christlichen Erweckung der gegenwärtigen Zeit sich deutlich herausstellt.

226) Aus dem alles Obige näher darlegenden ganzen 11. Artikel heben wir hier im Zusammenhange die begründenden (aus der fast ganz vollständig wiedergegebenen Epitome) und einige (aus der Solida decl.) erläuternde Hauptstellen hervor. Die Epitome in der Affirmativa erklärt (p. 617—620): „Primum omnium est, quod accurate observari oportet, discrimen esse inter praescientiam et praedestinationem sive aeternam electionem Dei. Praescientia enim Dei nihil aliud est, quam quod Deus omnia noverit, antequam fiant .. Haec Dei praescientia simul ad bonos et malos pertinet; sed interim non est causa mali, neque est causa peccati, quae hominem ad scelus impellat. Peccatum enim ex diabolo et ex hominis prava et mala voluntate oritur. Neque haec Dei praescientia causa est, quod homines pereant; hoc enim sibi ipsis imputare debent. Sed praescientia Dei disponit malum, et metas illi constituit, quousque progredi et quamdiu durare debeat, idque eo dirigit, ut, licet per se malum sit, nihilominus electis Dei ad salutem cedat. Praedestinatio vero seu aeterna Dei electio tantum ad bonos, et dilectos filios Dei, pertinet: et haec est causa ipsorum salutis. Etenim eorum salutem procurat, et ea, quae ad ipsam pertinent, disponit. Super hanc Dei praedestinationem salus nostra ita fundata est, ut inferorum portae eam evertere nequeant. (Vergl. Sol. declar. p. 803.: „Et quidem Deus illo suo consilio, proposito et ordinatione non tantum in genere salutem suorum procuravit: verum etiam omnes et singulas personas electorum, qui per Chr. salvandi sunt, clementer praescivit, ad salutem elegit, et decrevit, quod eo modo, quem iam recitavimus, per suam gratiam, dona atque efficaciam salutis aeternae participes facere, iuvare, eorum salutem promovere, ipsos confirmare et conservare velit.“) Haec Dei praedestinatio non in

§. 52.

Arminianismus.

Die Arminianische Lehre von der Gnade bildete sich im Gegensatze gegen die harte Calvinische Prädestinationslehre. Sie

arcano Dei consilio est scrutanda, sed in verbo Dei, in quo revelatur, quaerenda est. (Vergl. Sol. decl. p. 806: „Hanc revelatam Dei voluntatem inquiramus, meditemur atque ut eidem pareamus sedulo elaboremus; quandoquidem Spiritus S. per verbum, quo nos vocat, gratiam, vires et facultatem largiri vult; arcanae autem et occultae praedestinationis divinae abyssum perscrutari ne conemur." Vergl. auch Sol. declar. p. 811—814 nach der unten S. 357 f. folgenden Anführung.) Verbum autem Dei deducit nos ad Christum: is est liber ille vitae, in quo omnes inscripti et electi sunt, qui salutem aeternam consequuntur. Sic enim scriptum est [Eph. 1, 4]: Elegit nos in Christo ante mundi constitutionem. Chr. vero omnes peccatores ad se vocat, et promittit illis levationem; et serio vult, ut omnes homines ad se veniant, et sibi consuli et subveniri sinant. His sese redemtorem in verbo offert, et vult ut verbum audiatur, et ut aures non obturentur, nec verbum negligatur et contemnatur. Et promittit se largiturum virtutem et operationem Sp. S. et auxilium divinum, ut in fide constantes permaneamus et vitam aeternam consequamur. (Vergl. Sol. decl. p. 814. 816: „Aeterna igitur Dei praedestinatio in Christo, et nequaquam extra mediatorem Christum consideranda est.... Qui igitur aeternae salutis vero desiderio tenentur, non macerent atque excrucient sese cogitationibus et imaginationibus de arcano Dei consilio, an ad vitam aet. sint praedestinati et ordinati: quibus curis Satanas pias mentes quandoque affligere atque excruciare solet. Christum potius audiant, et in eum ut in librum vitae intueantur, in quo perscripta est omnium filiorum Dei electio ad vitam aet."). De nostra igitur electione ad vitam aet. neque ex rationis nostrae iudicio, neque ex lege Dei iudicandum est, ne vel dissolutae et epicureae vitae nos tradamus, vel in desperationem incidamus. Qui enim rationis suae iudicium in hoc negotio sequuntur, in horum cordibus hae perniciosae cogitationes .. excitantur. Si .. Deus me .. elegit, non potero damnari, quicquid etiam designavero. Contra vero si non sum electus .., nihil plane mihi profuerit, quantumcunque boni fecero .. Vera sententia de praedestinatione ex evangelio Christi discenda est. In eo enim perspicue docetur, quod Deus omnes sub incredulitatem concluserit, ut omnium misereatur, et quod nolit quenquam perire, sed potius ut omnes convertantur, et in Chr. credant. (Vergl. Sol. decl. p. 804 sq.: „Si aet. electionem ad salutem uti-

blieb dabei aber nicht auf der rechten reinen Mitte der lutherischen Kirche stehen, sondern neigte sich, um das bei der lutherischen

---

liter considerare voluerimus, firmissime et constanter illud retinendum est: quod non tantum praedicatio poenitentiae, verum etiam promissio evangelii sit universalis, h. e. ad omnes homines pertineat. Eam ob causam Chr. iussit praedicari in nomine suo poenitentiam et remissionem peccatorum *in omnes gentes*. Deus enim *mundum* dilexit, eique filium suum unigenitum donavit. Chr. peccata *mundi* sustulit. Idem carnem suam tradidit pro *mundi vita*. Ipsius sanguis propitiatio est pro *totius* mundi peccatis. Chr. dicit: Venite *ad me omnes*, qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos; Deus omnia in incredulitate conclusit, ut *omnium misereatur*. Non vult Dominus aliquos perire, sed *omnes* ad poenitentiam reverti. Idem Dominus *omnium*, dives in *omnes*, qui invocant illum. Iustitia Dei per fidem I. Chr. venit in *omnes* et super *omnes*, qui credunt in eum. Et haec est voluntas Patris, ut *omnes*, qui in Chr. credunt, vitam aet. habeant. Et vult Chr., ut in genere omnibus, quibus poenitentia agenda praedicatur, etiam haec promissio evangelii proponatur.") Qui igitur voluntatem Dei revelatam inquirunt, eoque ordine progrediuntur, quem d. Paulus in ep. ad Rom. secutus est, qui hominem prius deducit ad poenitentiam, ad agnitionem peccatorum, ad fidem in Chr., ad obedientiam mandatorum Dei, quam de aet. praedestinationis mysterio loquatur, iis doctrina de praedestinatione Dei salutaris est et maximam consolationem affert. Quod vero scriptum est, multos quidem vocatos, paucos vero electos esse, non ita accipiendum est, quasi Deus nolit, ut omnes salventur; sed damnationis impiorum causa est, (einer Verdammniß freilich, die dabei doch allerdings natürlich auch nur nach dem bestimmten ewigen Willen Gottes — das aber eben nur für so bedingten Fall — beschlossen und verhängt seyn kann; s. Sol. decl. p. 808 — oben S. 352 —), quod verbum Dei aut prorsus non audiant, sed contumaciter contemnant, aures obturent et cor indurent, et hoc modo Sp. S. viam ordinariam praecludant, ut opus suum in his efficere nequeat; aut certe quod verbum auditum flocci pendant atque abiiciant. Quod igitur pereunt, neque Deus, neque ipsius electio, sed malitia eorum in culpa est. (Vergl. Sol. decl. p. 818 sq.: „Quod autem non omnes, qui verb. Dei audiunt, credunt, ideoque ad graviora supplicia in aeternum damnantur: non existimandum est, Deum illis salutem invidere. Ipsi suae perditionis causa sunt et culpam sustinent, propterea quod verbum non ea intentione aut eo proposito audiunt, ut illud serio et cum desiderio discerent, sed ut auditum verb. spernerent .. et Sp. S., qui per verb. in ipsis operari volebat, resisterent. Talis olim erant

Lehre unerklärlich Bleibende zu erklären, je länger je mehr zu dem pelagianischen Extrem. Am gemäßigtsten und reinsten sprechen

---

Christi temporibus Pharisaei eorumque asseclae. Unde accurate apostolus distinguit inter opus Dei, qui solus facit vasa honoris, et inter opus diaboli et hominis, qui ex instinctu et impulsu diaboli, nequaquam autem impellente Deo, seipsum vas contumeliae fecit.. Paulus [Rom. 9, 22. 23] diserte dicit, Deum vasa irae multa patientia sustinuisse, non autem dicit, Deum *fecisse* vasa irae" cet.). Hucusque homo pius in meditatione articuli de aet. Dei electione tuto progredi potest, quatenus videlicet ea in verbo Dei est revelata. Verb. Dei enim nobis Christum librum vitae proponit.. In Christo igitur electio aet. Dei Patris est quaerenda. Is in aet. suo consilio decrevit, quod praeter eos, qui filium eius I. Chr. agnoscunt et in eum vere credunt, neminem salvum facere velit. Reliquae cogitationes ex animis piorum penitus excutiendae sunt, quia non a Deo, sed ex afflatu Satanae proficiscuntur, quibus humani generis hostis hoc agit, ut dulcissimam illam consolationem vel enervet vel penitus e medio tollat, quam ex saluberrima hac doctr. haurire possumus, qua videlicet certi reddimur, quod mera gratia, sine ullo nostro merito, in Chr. ad vit. aet. electi simus, et quod nemo ex ipsius manibus rapere nos possit. (Vergl. Sol. declar. p. 811 sq.: „Accurate autem discrimen observandum et retinendum est inter id, quod de hoc negotio expresse in sacris literis revelatum est, et inter ea, quae non sunt revelata. Praeter illa enim, de quibus hactenus dictum est, et quae in Christo manifeste revelata sunt, multa adhuc Dominus de hoc mysterio reticuit et occultavit, eaque soli suae sapientiae et scientiae reservavit.. Talia investigare, cogitationibus nostris indulgere, aliquid de iis statuere aut scrutari nobis non licet, sed toti a verbo Dei revelato, quod ipse nobis proponit, pendere debemus. Haec admonitio in hoc mysterio apprime necessaria est. Ea enim est corruptae naturae nostrae curiositas, ut magis iis, quae abstrusa et arcana sunt, indagandis, quam iis, quae de hoc negotio Deus in verbo suo nobis revelavit, cognoscendis, delectemur: praesertim cum quaedam in hoc mysterio tam intricata et perplexa occurrant, quae nos in mentibus nostris acumine ingenii nostri conciliare non possumus, sed neque id nobis a Deo demandatum est. Dubium quidem non est, quin Deus exactissime et certissime ante tempora mundi praeviderit et hodie etiam norit, quinam ex eorum numero, qui vocati sunt, in Chr. credituri aut non credituri sint; qui ex conversis in fide perseveraturi sint, qui non; et qui in peccata gravia prolapsi reversuri sint, et qui in sceleribus perituri. Et haud dubie etiam numerus eorum, qui salvabuntur, et dam-

indem sie art. 1. die Prädestination immer noch nicht bloß auf die Erwählung der Seligen, sondern auch auf die Verwerfung der Verdammten beziehen, wenn sie gleich Erwählung oder Verwerfung vom Glauben oder Unglauben abhängig seyn lassen [227]), und indem sie auch art. 2., wiewohl weit milder, als Calvin in seiner Lehre von der zwiefachen Berufung, und mit deutlicher Hervorhebung der Allgemeingültigkeit des Erlösungswerks, einen zwiefachen sich widersprechenden Willen Gottes hinsichtlich der Frucht des Todes Christi annehmen [228]); von der anderen Seite aber schwanken sie materiell schon entschieden zum Semipelagianismus über, indem sie art. 4. in unvorsichtigen Ausdrücken von der Widerstehlichkeit der Gnade reden [229]), und art. 3. schon deutlich genug dem menschlichen freien Willen eine gewisse Mitwirkung zur Bekehrung neben der Gnade zuschreiben [230]), ein Geheimniß für den menschlichen Verstand in lutherischer Weise aber in dieser Lehre keinesweges anerkennen. Dieser Semipelagianismus trat nun im Verlaufe der Zeit und sehr bald immer deutlicher hervor. Schon Episcopius in seiner Confessio s. declaratio sententiae pastorum cet. und sodann in der Apologia Confessionis (geschweige dann nachmals Dogmatiker, wie Limborch ꝛc.) macht daraus gar kein Hehl. Dem Menschen auch nach dem Falle

227) Art. 1.: „Deum aeterno immutabili decreto in I. Chr. filio suo ante iactum mundi fundamentum statuisse, ex lapso peccatis obnoxio humano genere illos in Christo, propter Chr. et per Chr. servare, qui Sp. S. gratia in eundem eius filium credunt et n ea fideique obedientia per eandem gratiam in finem perseverant: contra vero eos, qui non convertuntur, et infideles in peccato et irae subiectos relinquere et condemnare, tanquam a Christo alienos (Ioh. 3, 36)."

228) Art. 2.: „Proinde Iesum Chr. mundi servatorem pro omnibus et singulis mortuum esse, atque ita quidem, ut omnibus per mortem Christi reconciliationem et peccatorum remissionem impetraverit, ea tamen conditione, ut nemo illa remissione peccatorum re ipsa fruatur praeter hominem fidelem, et hoc quoque secundum evangelium."

229) Die göttliche Gnade, heißt es Art. 4., müsse alles Gute im Menschen anfangen und vollenden, aber sie wirke nicht unwiderstehlich.

230) Den seligmachenden Glauben, erklärt Art. 3., habe der Mensch nicht von sich selbst, noch durch die Kraft seines freien Willens; sondern er bedürfe dazu der Gnade Gottes in Christo.

kommt demzufolge — schon nach dieser ältesten authentisch arminianischen Dogmatik (vergl. auch oben §. 40, 2) — Freiheit zu, die gar nicht vertilgt werden kann; die Erbsünde hat die natürlichen guten Kräfte zwar geschwächt, nicht aber geraubt; einem jeden Menschen, der das Evangelium hört, wird hinlängliche Gnade angeboten, um sich von seinem Falle zu erheben, denn die Erlösung in Christo ist allgemein; wo diese Wirkung nicht erfolgt, ist es des Menschen eigne Schuld; wo sie aber erfolgt, da liegt der Grund nicht in der Beschaffenheit der Gnade, sondern in der Aufnahme, welche sie im Menschen gefunden hat; es ist also im Grunde des Menschen Verdienst; dabei regt dann die Gnade nur die im gefallenen Menschen noch vorhandenen Kräfte auf, hat sie aber nicht etwa neu zu schaffen; sie bedingt zwar allerdings Anfang, Fortgang und Vollendung der Bekehrung, jederzeit aber unter des Menschen selbstständiger Mitwirkung[231]); ꝛc. Und wie in diesen Be-

231) „Gratiam Dei — sagt die Conf. Remonstr. 17, 6 — statuimus esse principium, progressum et complementum omnis boni, adeo ut ne ipse quidem regenitus absque praecedente ista sive praeveniente, excitante, prosequente et cooperante gratia bonum ullum salutare cogitare, velle aut peragere possit.“ Dabei legt schon die Conf. dem natürlichen Menschen nicht bloße Widerstandskraft gegen die Gnade, deren Widerstehlichkeit sie ausdrücklich behauptet (17, 3), sondern die Fähigkeit zur Bekehrung mitzuwirken bei, indem sie (17, 7) „*liberam* obedientiam“ fordert. — Deutlicher erklärt sich über die cooperatio hominis oder voluntatis hum. mit der Gnade die Apol. Conf. Remonstr. p. 162. b.: „Gratia efficax vocatur ex eventu, quod tamen potest dupliciter accipi: primo sic, ut gratia statuatur ex se nullam habere vim ad producendum consensum in voluntate, sed tota efficacia eius sit ex parte voluntatis humanae; secundo sic, ut statuatur gratia habere ex se sufficientem vim ad producendum consensum in voluntate, sed, quia vis illa partialis est, non posse exire in actum sine cooperatione liberae voluntatis humanae, ac proinde ut effectum habeat, pendere a libera voluntate. Alterum sensum suum esse volunt Remonstrantes.“ — Limborch in der Theol. christ., nach welchem die Gnade es ist, die den Menschen incitat, exstimulat, adiuvat et corroborat, quantum satis est, ut homo reipsa Deo obediat et ad finem usque in obedientia perseveret, äußert sich ganz ähnlich 4, 12, 8: „Sufficiens vocatio, quando per cooperationem liberi arbitrii sortitur suum effectum, vocatur efficax.“ Dabei schreibt er dem natürlichen Menschen 4, 13, 22 ausdrücklich eine facultas verbum

stimmungen über Gnade überhaupt, so spricht entschiedener Semipelagianismus auch in denen über Prädestination insbesondere sich aus. Bedingung der Erwählung (einer übrigens ganz unpersönlich abstract gefaßten [232]) zur Seligkeit ist der Glaube, und zwar ist dies eine vom Menschen selbstkräftig zu erfüllende Bedingung (Glaube im Grunde als menschliches Werk) [233]. — Die gesammte

divinum amplectendi und potestas illud reiiciendi zu. „Si omnes actus — erklärt er sodann l. c. 4, 13, 27 — et operationes, quibus verbum circa homines operatur, consideremus, liquet hominem in quovis instanti libertate tam reiiciendi verbum quam recipiendi praeditum. Et nisi ea semper adesset libertas, nulla esset virtus obedientiae, nullum vitium inobedientiae;" und ib. 4, 14, 21: „Recipit hic gratiam per rectum liberi arbitrii gratia div. excitati usum, ille eam reiecit per pravum liberi arb. abusum novamque contra gratiam div. contumaciam.. Ergo liberum arbitrium cooperatur cum gratia? Fatemur, alias nulla obedientia aut inobedientia hominis locum habet. Dices: An cooperatio lib. arbitrii non est bonum salutare? Resp. omnino. Dices: Ergo gratia non est primaria causa salutis? Resp. non est solitaria" cet.

232) „Etiamsi huiusmodi praedestinatio non sit praedestinatio certarum personarum," „etsi decretum istud de facto nullas certas personas praedestinet vel segreget (hoc enim fieri non potest, nisi intercedat divina scientia)," heißt es wiederholt Apol. Conf. Rem. p. 102, im entschiedensten Gegensatze gegen das wesentlich Trostreiche der lutherischen Lehre von der Gnadenwahl. (Die Lehre von der allgemeinen Gnade und dem universalistischen Zweck des Erlösungswerks mußte freilich bei so abstracter Annahme „generalis istius decreti divini, quo Deus credentes salvare constituit, quotquot in tempore credunt," um so leichter behauptet werden können; und sie ward es selbst bis zum Aussprechen von Sätzen [wie schon Conf. Rem. 17, 8: „Itaque gratia sufficiens non tantum iis obtingit, qui actu credunt et convertuntur, sed etiam iis, qui actu ipso non credunt, nec reipsa convertuntur. Quoscunque enim Deus vocat ad fidem et salutem, eos serio vocat" cet.], die endlich nicht wenige Arminianer sogar der Lehre von der Apokatastasis zugeführt haben.

233) S. Apol. Conf. Remonstr. p. 102: „Decretum vocant Remonstrantes decretum praedestinationis ad salutem, quia eo decernitur, qua ratione et conditione Deus peccatores saluti destinet. Enuntiatur autem hoc decretum Dei hac formula: Deus decrevit salvare credentes, non quasi credentes quidam re ipsa iam sint, qui obiiciantur Deo praedestinanti, sed ut, quid in iis, circa quos Deus praedestinans versatur, requiratur, clare significetur. Tantundem

Arminianische Lehre von der Gnade kommt sonach am meisten mit der katholischen überein, nur daß sie noch bestimmter und ausgedehnter eine Mitwirkung des Menschen zum ganzen Werke der Bekehrung, in Anfang und Fortgang, annimmt, als diese; eine Verwandtschaft mit dem Katholicismus, die sich übrigens analog in Einzelnem auch noch darin zeigt und veranschaulicht, daß die Arminianerparthei, schon der Episcopischen Confessio zufolge, so entschieden sie auch unter Rechtfertigung zunächst Gerechterklärung versteht, doch unter dem rechtfertigenden Glauben, ganz ähnlich wie die katholische Kirche, nur einen seinem Wesen nach den Gehorsam schon in sich schließenden, einen durch die Liebe thätigen Glauben versteht [234]), und wie die kath. Kirche die Möglichkeit völliger Sündlosigkeit in diesem Leben zugiebt, ähnlich auch sie ein Nichtsündigen des Wiedergebornen auf der höchsten Stufe annimmt [235]). — In späterer Zeit bildeten die Arminianer diesen entschiedenen Semipelagianismus zum entschiedenen Pelagianismus fort, indem sie geradehin behaupteten, daß die natürlichen Kräfte des Menschen zu seiner Besserung zureichten.

---

enim valet atque si diceres: Deus decrevit homines salvare sub conditione fidei." Vergl. Limborch Theol. christ. 6, 4, 31: „Cum dicimus, fidem esse opus nostrum, tale non esse volumus opus, ... quod iustitia nostra formalis sit... Sed fides est conditio in nobis et a nobis requisita, ut iustificationem consequamur." — Gegen die Calvinische Prädestinationslehre erklären sich demgemäß die Remonstranten in den stärksten Ausdrücken (Apol. Conf. p. 53: „Non mirum est, Remonstrantes doctrinam istam Calvin. reiecisse, et quae ex ea consequuntur, impietates ac blasphemias damnasse ex professo .. Istam sententiam ut coloribus suis ad vivum depingerent Rem., necessarium erat, idque eo magis, quod eam, prout iacet, pestem credant et venenum religionis omnis, cum qua forte haeresis nulla alia comparari mereatur, et tamen nihilominus eam ut fundamentum religionis paene totius christianae statui ac propugnari videant"); daß sie aber auch im Gegensatze zur lutherischen stehen, geht ebenfalls aus dem Bemerkten hervor.

234) S. oben §. 47. S. 287 f.

235) Vergl. Conf. Rem. 11, 6. und 7. (aus welcher letztern Stelle die begreifliche Uebereinstimmung der Arminianischen Lehre mit der katholischen auch hinsichtlich der Verlierbarkeit des Gnadenstandes hervorgeht, ein Punkt, welchen der letzte der Arminianischen 5 Artikel noch zweifelhaft gelassen hatte).

§. 53.

Socinianismus.

Mit der größten Strenge halten die Socinianer die Lehre vom freien Willen fest[236]), welcher in ihrem System nichts widersprechen darf. Jedoch scheinen sie daneben immer auch noch Gnadenwirkungen bei der Heiligung anzunehmen; aber ihre Lehre über diesen Punkt ist unbestimmt und schwankend[237]). Durch die Macht der Gewohnheit sei, lehrt Socin (vergl. oben §. 40, 1), eine große proclivitas ad peccandum in die menschliche Natur gekommen, und daraus leitet nun er in seinen Praelectiones theol. und der Rakauische Katechismus die Nothwendigkeit, sei es auch nur relative Nothwendigkeit einer Hülfe Gottes[238]), und zwar einer äußerlichen und einer innerlichen Hülfe Gottes[239]) ab. Jene besteht darin, daß Gott in seinem Worte durch Drohungen vom Bö-

236) Vergl. Cat. Racov. qu. 422.: „Estne liberum arbitrium situm in nostra potestate, ut deo obtemperemus? Prorsus. Etenim certum est, primum hominem ita a deo conditum fuisse, ut libero arbitrio praeditus esset. Nec vero ulla causa subest, cur deus post eius lapsum illum eo privaret, ac neque iustitia dei admittit“ (lezt. Rev.: „neque aequitas ac iustitia seu rectitudo dei permittit, ut hominem recta agendi voluntate ac facultate privet“). — Vergl. oben §. 33, 1.

237) Es war dem Socin bei seiner Lehre von der Gnade nicht darum zu thun, einen geschlossenen Lehrbegriff festzustellen, sondern nur alles dasjenige fern zu halten, was ihm mit der Lehre vom freien Willen nicht bestehen zu können schien.

238) Vergl. F. Socin. Opp. II. p. 464: „Homo in hac vita non quidem viribus naturalibus, sed viribus sibi a deo per spem vitae aeternae sibi ab eo factam subministratis potest dei voluntatem perficere;“ auch Cat. Racov. qu. 427: „Expone, quam longe vis ipsa liberi arbitrii pateat. Communiter in hominibus natura exiguae admodum sunt vires ad ea, quae deus ab illis requirit, perficiendum, at voluntas ad ea perficiendum omnibus adest natura. Nihilominus tamen eae vires non ita prorsus exiguae sunt, ut homo si vim sibi facere velit divino auxilio accedente non possit voluntati div. obsecundare.“ (So mithin übrigens auch bei Socin und den Socinianern das — s. oben §. 46, 6. u. vergl. §. 47 Anf. — allgemein sectirische Schibboleth falscher, katholisirender, Rechtfertigungslehre in der Annahme einer Möglichkeit vollkommener Gesetzerfüllung.)

239) Cat. Rac. qu. 428: „Auxilium divinum duplex est, interius et exterius.“

sen abschreckt und besonders durch Verheißungen zum Guten antreibt [240]). Die innere Hülfe (auch wohl die Gabe des h. Geistes genannt [241])) besteht theils darin, daß Gott durch seine Erleuchtung seinen Willen im geoffenbarten Worte den menschlichen Geist deutlicher erkennen läßt, theils darin, daß er den Herzen der ihm Gehorsamen das Verheißene auf gewisse Weise einprägt [242]). Immer aber ist die äußere Hülfe die wichtigere; die inneren Gnadenwirkungen sind doch nichts Anderes, als eine gewisse Unterstützung und Versiegelung jener äußerlichen Hülfe Gottes, und werden auch nur denjenigen zu Theil, welche schon an die äußere Offenbarung glauben und sie recht gebrauchen [243]). Zur Anregung

---

240) Cat. Rac. qu. 429: „(Exterius auxilium div.) sunt promissa et minae, quorum tamen promissa vim habent longe maiorem. Unde etiam, quod sint sub novo foedere longe praestantiora promissa, quam sub vetere fuerint, facilius est sub novo, quam sub vet. foed. voluntatem dei facere.“ (Vergl. F. Socin. Opp. II. p. 463: „Quilibet homo, ubi ad eam aetatem pervenerit, ut rationis usum habeat, si nulla mala institutione aut usu corruptus fuerit, posset, si plane id vellet, nullum ex iis peccatis committere, quae cum ipsa ratione pugnant.. Sed ut ea peccata vitare possit, quae ipsi rationi per se non omnino adversantur, necesse est praeterea, ut sibi persuadeat ac speret, si illa vitaverit, se ingens aliquod inde bonum consecuturum“ cet.).

241) Vergl. Cat. Racov. p. 251 der späteren Revision: „Quod spiritus sancti donum est? Est eiusmodi dei afflatus, quo animi nostri vel uberiore rerum div. notitia vel spe vitae aet. certiore atque adeo gaudio ac gustu quodam futurae felicitatis aut singulari ardore complentur.“

242) Cat. Rac. qu. 430: „(Interius auxilium div. est) id, cum deus in cordibus eorum, qui ipsi obediunt, quod promisit (vitam aet.), obsignat.“ Vergl. F. Socin. Praelectt. theol. cap. 5.: „Interius auxilium duplex est, unum, cum deus id, quod sibi obedientibus promisit, eorum etiam cordibus quodammodo inscribit; alterum, cum ad ipsius voluntatem recte percipiendam, quae in externo verbo propter res infinitas, de quibus in humana vita agere et deliberare contingit, expresse omnino contineri nequit, mentem erudit, eamque illustrat. — Ex his duobus interioribus auxiliis prius magis proprium est N. T., posterius vero Veteris.“

243) Socin. Praelectt. l. c.: „Ex iis autem, quae dicta sunt, colligi potest, verum auxilium id esse, quod exterius appellavimus, cum interius utriusque generis nihil aliud sit, quam exterioris sug-

des Glaubens bedarf es übrigens nach Socin gar keiner inneren Gnadenwirkung Gottes, sondern alle hinzukommenden inneren Gnadenwirkungen setzen diesen Glauben schon voraus [244]); die äußeren Thatsachen an sich sind hinreichend, um jeden nicht ganz verdorbenen Menschen zum Glauben und zum Gehorsam in der Hoffnung auf die ewigen Belohnungen zu bewegen. Nach Socins Lehre (vergl. §. 47, 1.) sollte ja eben die subjective moralische Beschaffenheit, woraus der Glaube hervorgehe und worin er bestehe, der Grund seyn, wodurch die Menschen nach Schätzung der göttlichen Barmherzigkeit der göttlichen Gnade sich würdig machten. — Der Zusammenhang des socinianischen Systems, welches die ganze Religion auf die Freiheit gründet, brachte natürlich auch die Verwerfung aller Prädestination mit sich [245]). Socin macht nur das von Gott vorhergesehene Verhalten des Menschen zum Bestimmungsgrunde der göttlichen Rathschlüsse über ihn [246]); da er aber zugleich das Voraussehen der freien Handlungen von Seiten Gottes leugnet (s. oben §. 33, 1), so kann er nicht einmal eine zuverlässig bedingte Prädestination annehmen,

---

gestio quaedam et obsignatio, praesertim vero, cum nemini interius contingat, nisi prius exteriore recte usus sit. Credentibus enim et obedientibus spir. sanctus datur."

244) F. Socin. l. c.: „Credentibus et obedientibus sp. s. datur." Vergl. Cat. Racov. qu. 369. („Omnibusne interior obsignatio contingit, quibus exterior ..? Nequaquam; verum iis tantum, qui evangelio sibi annunciato crediderint.. Etenim si illud donum sp. s., quod ad tempus duravit, non dabatur nisi credentibus evangelio, multo magis id sp. s. donum, quod perpetuum est, aliis non dari statuendum est, nisi qui et evangelio plane crediderint et illud ex animo amplexi fuerint") und 370: („Nonne ad credendum evangelio sp. s. interiore dono opus est? Nullo modo; nec enim in scripturis s. legimus, cuiquam id conferri donum nisi credenti evangelio").

245) Der Cat. Rac. qu. 435. sagt von der Lehre von eigentlicher Prädestination: „prorsus fallax est, id vero duas ob causas potissimum, quarum una est, quod totam religionem corruere esset necesse; altera, quod Deo multa inconvenientia attribui oporteret."

246) Vergl. Cat. Rac. qu. 440: „Praedestinatio dei in scripturis aliud nihil notat, quam dei ante conditum mundum de hominibus decretum eiusmodi, quod iis, qui in ipsum crederent eique obedirent, daturus esset vitam aeternam, eos vero, qui in eum credere et ei parere recusarent, aeterna damnatione puniturus esset."

sondern muß lehren, der göttliche Rathschluß mit dem Menschen verändere sich mit dem Menschen selbst [247].

Anmerkung. Hinsichtlich der socinianischen Vorstellung von zukünftiger Seligkeit und Verdammniß ist noch zweierlei als merkwürdig hervorzuheben:

1. Da den Socinianern nur sittliche Besserung Bedingung der Seligkeit ist, und da sie als zur Seligkeit nothwendige Glaubenslehren nur einige wenige annehmen, die in der Hauptsache auch der Vernunft nicht unzugänglich sind: so können nach socinianischer Lehre auch diejenigen, denen die göttliche Offenbarung nicht zugekommen ist, wenn sie nur ihrer besten Ueberzeugung folgen, selig werden: eine Ansicht, welche Socin und andere socinianische Dogmatiker an mehreren Orten deutlich aussprechen.

2. Die Gottlosen werden — nach socinianischer Vorstellung — dereinst gänzlich vernichtet. Faustus Socin selbst beobachtet über diese Lehre eine gewisse Zurückhaltung. Ob er gar keine Auferstehung der Bösen annahm, oder ob er glaubte, sie würden nach der Auferstehung durch die göttlichen Strafen verzehrt werden, dies läßt sich nicht sicher bestimmen. Entschieden aber nahm er, besonders auf den angeblichen Grund von 1 Joh. 2, 17 [248]), wirklich eine dereinstige Vernichtung der Bösen, ein gänzliches Aufhören ihrer persönlichen Existenz an. Der Rakauische Katechismus, hier noch zurückhaltender, als selbst Socin, übergeht die Lehre von der Auferstehung der Gottlosen und ihrer ewigen Strafe gänzlich; andere socinianische Dogmatiker aber haben in der Folge die Vernichtungslehre weiter ausgebildet und festgestellt [249]).

Noch weiter, als der eigentliche Socinianismus, geht in letzterer Beziehung der schaamlosere neuere oder vielmehr neueste amerikanische Unitarismus, welcher in der besonderen Form eines s. g. „Universalismus" geradezu selbst die dereinstige Seligkeit Aller mit dem ordinären Unglauben offen behauptet.

---

247) Vergl. Socin. Praelectt. theol. c. 6 sqq.

248) *Καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.*

249) Der Mensch sei — so argumentiren sie — seiner Natur nach sterblich; die Offenbarung des göttlichen Willens solle dem Menschen die Mittel gewähren, zum ewigen Leben zu gelangen; dies ewige Leben oder die Fortdauer der Persönlichkeit sei immer eine besondere Gabe Gottes; wer die dargebotenen Mittel nicht gebrauche, dem bleibe sie versagt, der bleibe seinem

Fünfter Abschnitt.

Von den Sacramenten und von der Kirche insbesondere [1]).

Erste Abtheilung.

Von den Sacramenten [2]).

Erste Unterabtheilung.

Von den Sacramenten überhaupt.

§. 54.

Im Allgemeinen.

Die Lehre von den Sacramenten (in ihrer hohen Bedeutung als concret gewordener Rechtfertigung) enthält das Hauptschibbo=

---

natürlichen Geschick, dem ewigen Tode, preisgegeben. (Es bedarf nicht erst einer Hin= und Nachweisung, daß dies auf keine Weise auch etwa lutherische Lehre sei. Luthers Ausspruch — in seinem Glaubensbekenntnisse; s. unten den Anhang —, daß „die Bösen ewiglich sterben," ist natürlich nicht nach dem verdrehten socinianischen, sondern nach dem gewöhnlich biblischen Begriffe von „ewiger Tod" zu verstehen, wie derselbe durch das „ewige Strafe" [„ut sine fine crucientur"] des 17. Art. der Augsb. Conf. — s. ob. S. 351 Anm. 223. — näher bestimmt wird.)

1) Es wird nicht verkannt, daß eigentlich auch die Lehre von den Sacramenten und von der Kirche zur Soteriologie im weiteren Sinne gehört; um ihrer vorzugsweise hohen symbolischen Bedeutung willen aber ist dieselbe hier besonders zu behandeln.

2) Zuvörderst würde hier eigentlich der Artikel über das erste von der Kirche anerkannte Gnadenmittel, das **Wort Gottes** (eben als Gnadenmittel), folgen müssen. Das hier zu Bemerkende würde aber mannichfach wesentlich zusammenfallen mit dem schon oben §. 28 ff. in anderer Beziehung darüber Gesagten. — Auch in Bezug auf die Ansicht vom Worte Gottes nehmlich (als Gnadenmittel) — um das hieher Gehörige ergänzend zusammenzufassen — nimmt die lutherische Kirche, ganz analog, wie in Bezug auf die unten ausführlicher darzustellende von den Sacramenten, entschieden die rechte, reine Mitte zwischen zwei Extremen ein. Auf der einen Seite steht die katholische Kirche nebst der griechischen mit ihrer das Wort Gottes verkörpernden, erstarren machenden Tradition (Geschichte), auf der anderen die reformirte Kirche mit den Secten, am consequen=

lich zur Unterscheidung aller einzelnen Kirchenpartheien, und in derselben ist es daher auch am sichtbarsten, wie die lutherische

---

testen der Quäkersecte, mit ihrem das Wort Gottes entleibenden, spiritualistisch und rationalistisch verflüchtigenden s. g. Geiste. Zwar hat der Grundsatz von einer Unterordnung des Wortes und des Buchstabens unter den Geist, des äußeren Wortes unter das innere, wie er allerdings allein in der Quäkersecte consequent aus- und durchgebildet worden ist, keinesweges gerade in der reformirten Kirche eigentlich symbolische Autorität erhalten. Daß er aber principiell von den Begründern der reformirten Kirche ausgesprochen worden ist, liegt klar genug am Tage. Vergl. nur z. B. Zwingli Commentar. de vera et falsa rel. (Opp. lat. ed. nov. vol. III. P. I. p. 131 sq.): „Quod auditur non est ipsum verbum, quo credimus . . Manifestum fit, quod eo verbo, quod coelestis pater in cordibus nostris praedicat, quo simul illuminat, ut intelligamus et trahit, ut sequamur, fideles reddimur. Qui illo verbo imbuti sunt, verbum, quod in concione personat et aures percellit, iudicant; sed interim verbum fidei, quod in mentibus fidelium sedet, a nemine iudicatur, sed ab ipso iudicatur exterius verbum," und Oekolampadius Antw. auf das Syngramma (Luth. W. Walch Th. XX. S. 770 ff.): „Was die äußerlichen Worte über das Getön haben, das haben sie von dem innerlichen Gemüthe und vom innerlichen Worte . . Das innerliche, beständige Wort und das äußerliche, die sind so weit von einander, als weit das Gesetz und Gnade . ., und wie da geredet wird von äußerlichen Worten, also auch von Ceremonien, Gemälden und Sacramenten mag geredet werden" ꝛc., sowie dess. Handl. der Disp. zu Bern (a. a. O. Th. XVII. S. 2225 f.): „Den äußerlichen Worten als Elementen ist nicht mehr verliehen, denn zu bedeuten die innerlichen Worte, die vorher im Herzen der Menschen sind. Und wo bei den äußerlichen Worten mehr zugegeben wird, denn solches Bedeuten und Erinnern, so mag es geachtet werden für eine Zauberei" ꝛc., mit ähnlichen Aeußerungen selbst Calvins von dem äußerlichen Worte als „solo strepitu" (Inst. IV, 14, 4.) und seiner Wirkung „non quia dicitur, sed quia creditur" (ib.). „So fielen diese Leute — sagt Luther von dem ganzen unverkennbaren Complex dieser Richtung („Von den Conciliis und Kirchen," Werke Lpz. A. Th. XXI. S. 296) —, auch große und gelehrte Leute dahin, daß die Taufe als ein äußerlich Wasser, das Wort als eine äußerliche menschliche Rede, die Schrift als ein äußerlicher Buchstabe von Tinten gemacht, das Brod und Wein als vom Bäcker gebacken, sollten schlecht nichts seyn, denn es wären äußerliche vergängliche Dinge; also geriethen sie auf das Geschrei: Geist, Geist! der Geist muß es thun, der Buchstabe tödtet!"; dem danach anzunehmenden Begriffe des Wortes, wie des Sacraments, als eines bloßen bedeutsamen Zeichens, setzt Luther einen Begriff entgegen, der das Wesen von Zeichen und Sache mit einander umfaßt (in der Kirchenpostille, Pred. über das Ev. z. 24. S. p. tr., Lpz. A.

Kirche — ganz analog der Anm. 2. angegebenen Differenz über

XIV, 414, vergleicht er mit „dem äußerlichen Wort und Sacrament" das von dem blutflüssigen Weibe erfaßte Kleid des HErrn), und wie entschieden und stark die lutherischen Symbole jenen Geist ohne das Wort verwerfen, ist schon oben §. 28. Anm. 2. bemerkt worden. Wenn wir hiebei nochmals erinnern, daß in jener Nacktheit und Schroffheit der Spiritualismus der reformirten Kirchenbegründer in der Ansicht vom göttlichen Worte allerdings nicht in den reform. Symbolen, die ja großentheils unter entschiedenen lutherischen Einflüssen abgefaßt worden sind, fixirt worden ist: so dürfen wir doch auch nicht verkennen, daß dieselben doch auch keineswegs eine wahre Uebereinstimmung mit den lutherischen in dieser Beziehung aufweisen. Während z. B. die Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 8. bestimmt aussprechen, „daß Gott Niemand seinen Geist giebt, ohne durch oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Worte," und „daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln, denn durch sein äußerlich Wort und Sacrament, Alles aber, was ohne solch Wort und Sacrament vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel," worauf sodann ausdrücklich selbst nicht die Propheten von diesem Canon ausgenommen werden; während ferner die Form. Conc. art. 11. Sol. decl. p. 818 erklärt: „Spiritus S. virtute sua ministerio [*verbi*] adesse et per illud ad hom. salutem vult operari; et *hic est tractus ille patris*, de quo s. literae loquuntur," und der Gr. Katech. 3. Gebot p. 426 rühmt: „Das Wort Gottes ist das Heiligthum über alle Heiligthum, ja das einige, das wir Christen wissen und haben.. Gottes Wort ist der Schatz, der alle Dinge heilig machet, dadurch sie selbst die Heiligen alle sind geheiliget worden. Welche Stunde man nu Gottes Wort handelt, predigt, höret, lieset, oder bedenket, so wird dadurch Person, Tag und Werk geheiliget" ꝛc. — Erklärungen, aus denen sicher genug auch die Untrennbarkeit des Wortes und Geistes abzuleiten ist, wie sie die luther. Theologen (vergl. Hollaz Examen p. 986 sqq.) auch offen Schwenkfeld, Weigel u. A. entgegengesetzt haben —: so erklärt in nicht bloß ganz anderem Tone, auch mit theilweise ganz anderem Inhalt, die Conf. Helv. II. c. 1: „Cum hodie Dei verbum per praedicatores legitime vocatos annuntiatur in ecclesia, credimus, ipsum Dei verbum annuntiari.. Neque arbitramur, praedicationem illam externam tanquam inutilem ideo videri, quoniam pendeat institutio verae rel. ab interna spiritus illuminatione. Quanquam enim nemo veniat ad Chr., nisi trahatur a patre coelesti ac intus illuminetur per spiritum, scimus tamen, Deum omnino velle praedicari verbum Dei, etiam foris.. Agnoscimus interim, Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio, quos et quando velit, id quod eius potentiae est. Nos autem loquimur de usitata ratione instituendi homines" cet., und selbst in dieser Conf. c. 18. („Credamus, Deum verbo suo nos docere foris per ministros suos, intus autem commovere

das Wort Gottes [3]) — die rechte reine Mitte zwischen den zwei

---

electorum suor. corda ad fidem per Sp. S."), noch viel stärker anderwärts, wird auf den Grund des Calvinischen Particularismus (s. Calv. Institut. IV, 14, 10 sq.) die Kraft des H. Geistes, weil nur in den electis wirkend, von dem Worte Gottes als ein besonderes Element geschieden [eine Satzung, welcher selbst der Arminianismus, hier lutheranisirend, aufs bestimmteste ein Ungetrenntseyn des Wortes Gottes und des H. Geistes entgegengestellt hat; vergl. Apol. Conf. Rem. p. 159; desgl. Limborch Theol. christ. 4, 12: „Interna vocatio, quae fit per Spir. Dei, .. non est virtus Sp. seorsim operans a verbo, sed per verbum et verbo semper inest.. Non dicimus duas esse (verbi et Spiritus) actiones specie distinctas, sed unam eandemque actionem, quoniam verbum est spiritus, h. e. spiritus verbo inest" cet.]. — Es braucht nicht erst hervorgehoben zu werden, daß gerade diese Differenz der reform. Kirche von der lutherischen über das Wort Gottes, wenn sie auch — in der Erscheinung gebunden durch lutherische Einflüsse — mehr bloß principiell, als zugleich factisch symbolisch ist (weshalb sie denn auch oben §. 28. nur mehr angedeutet werden konnte), doch eben deshalb den gesammten Spiritualismus derselben, auch wie und wo er symbolisch offen hervortritt, begrifflich vorzugsweise bedingt, und daß insonderheit auch auf ihr die ganze subjective Gefühlsrichtung einer von der reformirten Kirche ausgegangenen modernen Erweckung, die wir oben §. 51. S. 354 als factisches Annex der Calvinistischen Gnadenlehre zu erwähnen Gelegenheit hatten, principiell vorzugsweise beruht. Wie nun aber so unsere allgemeine Bezeichnung der reformirten Kircheneigenthümlichkeit als Spiritualismus, so erscheint auch principiell die der katholischen als Materialismus, und demnächst die der lutherischen als rein christlich kirchliche Wahrheit, gerade durch die hier berührte principielle kirchliche Divergenz hauptsächlich begründet: eine Tripartition, die übrigens keinesweges neu ist. „Der Papst — so sagt schon Luther („wider die himml. Propheten," Werke Walch XX. S. 333) — hat auch so gelogen; aber sein Geist hat mehr gehandelt, daß er das Geistliche leiblich machte .., dieser Rottengeist wiederum damit am meisten umgeht, daß er geistlich mache, was Gott leiblich und äußerlich macht. Darum gehen wir zwischen beiden hin.. und halten geistlich, was Gott geistlich, und leiblich, was er leiblich macht."

3) Wie hinsichtlich des Wortes Gottes die reformirte Parthei Wort und Geist spiritualistisch aus einander hält, die katholische es zwar untrennbar verbunden seyn läßt, aber materialistisch in Tradition verkörpert, und nur die lutherische Kirche beide Irrthümer meidet und doch das beiden zum Grunde liegende Wahre behauptet: so fällt beim Sacramente der reformirten Parthei Zeichen und Sache aus einander, der katholischen in einander, aber sinnlich magisch verbunden, der lutherischen Kirche in einander, weil durchs Wort Gottes untrennbar vereinigt. Den Einen — der natürlichen Anschauung gemäß — ist Zei-

sieben an, entsprechend den sieben Gnadengaben des H. Geistes[12]). Von einer Wirkung derselben aber ex opere operato ist in den griechischen Symbolen (die ohnehin auch die Nothwendigkeit der Intention des Priesters setzen[13])) nichts enthalten; vielmehr scheinen dieselben[14]) dieser scholastischen Lehre indirect zu widersprechen, indem sie erklären, daß die Gläubigen unter den sichtbaren Zeichen des Sacraments die unsichtbare göttliche Gnade empfangen, wobei freilich unter den Gläubigen auch schlechthin Christen verstanden seyn können. Doch kommt in anderer Beziehung die lutherische Kirche der katholischen wieder dadurch näher, als der griechischen, daß jene beiden das sacramentliche Element zum Mittelpunkte des kirchlichen Lebens machen, während in der griechischen Kirche auch die Lehre von den Sacramenten und die Sacramentsfeier eine abstract speculative Farbe annimmt. Alle drei Kirchen sind übrigens darin einverstanden, daß in den Sacramenten die sichtbaren Zeichen als solche die unsichtbare göttliche Sache wirklich mittheilen, und daß also die Theilnahme an den Sacramenten nothwendig sei, um der darin enthaltenen göttlichen Sachen theilhaftig zu werden. Dagegen lehren nun die reformirte Kirche

---

τὴν ψυχὴν τοῦ πιστοῦ τὴν ἀόρατον χάριν τοῦ θεοῦ· διαταχθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου ὑμῶν, δι' οὗ ἕκαστος τῶν πιστῶν τὴν θείαν χάριν λαμβάνει.

12) Die Conf. orthod. p. 154 sagt: Ἑπτὰ μυστήρια τῆς ἐκκλησίας· τὰ ὁποῖα εἶναι ταῦτα· τὸ βάπτισμα, τὸ μύρον τοῦ χρίσματος, ἡ εὐχαριστία, ἡ μετάνοια, ἡ ἱερωσύνη, ὁ τίμιος γάμος καὶ τὸ εὐχέλαιον· ταῦτα τὰ ἑπτὰ μυστήρια ἀναβιβάζονται εἰς τὰ ἑπτὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος. Vergl. Ierem. in Actis Würtemb. p. 77; Dosithei Confess. c. 15.; auch Plato Catech. p. 122. — Des Cyrillus Lucaris (Conf. c. 15.) unverholene Hinneigung zur Annahme nur zweier Sacramente ist von Cyrill. Berrhoens. censura synod. p. 77 u. Parthen. p. 127 ausdrücklich anathematisirt worden. Letztere beide unterscheiden auch nicht in der Dignität der 7 Sacrr., wogegen allerdings sonst von den Griechen Taufe und Abendmahl als die Hauptsacramente betrachtet zu werden pflegen (vergl. Plato l. c. u. Ierem. l. c. p. 240), zu welchen beiden Metroph. Critopul. c. 5. p. 72 sq. noch das Bußsacrament hinzufügt, indem er alle drei τὰ πρὸς σωτηρίαν ἀναγκαῖα μυστήρια nennt.

13) Conf. orthod. p. 156: Ὁ ἱερεὺς ἁγιάζει τὸ μυστήριον τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου πν., μὲ γνώμην ἀποφασισμένην του νὰ τὸ ἁγιάσῃ.

14) Noch entschiedener Plato im Katech. p. 129, indem er ausdrücklich den festen Glauben, namentlich in den Communicanten, fordert.

und alle eigenthümlichen kleineren Kirchenpartheien und Secten, daß in den Sacramenten — deren mehr als zwei nicht angenommen werden könnten [15]) — die sichtbaren Zeichen als solche eine unsichtbare göttliche Sache keinesweges mittheilen [16]), daß auch ohne Sacramentsfeier der Christ derselben göttlichen Sache durch

15) Die reformirten Symbole erkennen ausdrücklich die 2 („toti ecclesiae communia" Conf. Gall.) und nur 2 Sacramente an (Conf. Helv. II. c. 19; Conf. Gall. art. 35.; Conf. Belg. art. 33.; Artic. Angl. 25.; Conf. Scot. art. 21.; Heidelb. Katech. Fr. 68.), zum Theil mit ausdrücklicher Polemik gegen die 5 übrigen katholischen (die Conf. Helv. II. l. c. sagt: „Sunt, qui sacramenta novi populi septem numerent. Ex quibus nos poenitentiam, ordinationem ministrorum, non papisticam quidem illam sed apostolicam, et matrimonium agnoscimus instituta esse Dei utilia, sed non sacramenta. Confirmatio et extrema unctio inventa sunt hominum, quibus nullo cum damno carere potest ecclesia," und die Artt. Angl.: „Quinque illa vulgo nominata sacrr. pro sacrr. evangelicis habenda non sunt, ut quae partim a prava apostolorum imitatione profluxerunt, partim vitae status sunt in scripturis quidem probati, sed sacramentorum eandem cum bapt. et coena dom. rationem non habentes, ut quae signum aliquod visibile seu cerimoniam a Deo institutam non habeant;" ausführlicher polemisirt die Declar. Thorun. 2, 6). Ebenso die arminianische Confessio 23, 2 (Limborch theol. chr. 5, 77 mit weitläuftiger Bestreitung der kathol. Mehrzahl), obschon sie eine Ordination, Confirmation, eheliche Einsegnung ꝛc. beizubehalten gestattet, nur nicht als Sacrament (Conf. 27, 6: „modo absit vana superstitio s. opinio divini cultus, item praecisae necessitatis" cet.). Auch Ris mennonitische Conf. art. 30 sqq. weiß nur von 2 Sacramenten, zu denen jedoch die Conf. der vereinigten Fries. u. Deutsch. Art. 13. das Fußwaschen, nur nicht als Sacr., sondern als „ritus praeceptus" für gewisse Fälle [eine Bestimmung, in deren kirchlich praktischer Anwendung den Mennoniten auch die Herrnhuter gefolgt sind] beifügt (vergl. Schyn plen. deduct. p. 183). Endlich reden auch die Socinianer und Swedenborgianer nur von 2 Sacramenten (erstere selbst ursprünglich im Grunde nur von Einem).

16) Auch hier also (vergl. ob. Anm. 3.) reformirterseits wieder, wie in der Lehre von Christo und in der von der Gnade, analog der principiellen Auseinanderreißung von Geist und Leib, ja selbst auf Grund derselben, nestorianische Zerreißung des Göttlichen und Menschlichen, und, wie in jener ersteren Lehre (während in der anderen das Umgekehrte statt findet), Vernichtung des Göttlichen über der Uebertreibung des Menschlichen, nur hier nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch, zur Vernichtung zugleich der reellen communicativen Gemeinschaft Christi und der Kirche.

den Glauben schlechthin theilhaftig werden könne[17]), und daß also Sacramente keinesweges etwas wesentlich Nothwendiges, geschweige denn ein Mittelpunkt in der christlichen Heilsanstalt seien. Doch sprechen diese Kirchenpartheien diese Sätze nicht alle gleich entschieden aus, sondern in bestimmter Abstufung. Bei der reformirten Kirche selbst zunächst[18]) ist die Lehre Zwingli's von der Lehre Calvin's und der bedeutendsten Symbole wohl zu unterscheiden. Nach Zwingli sind die Sacramente nichts als Zeichen oder Ceremonien, wodurch sich der Mensch als einen in die Gemeine Christi Aufzunehmenden oder als ein Mitglied der Gemeine Christi zu erkennen giebt, und wodurch er vielmehr die Gemeine, als sich selbst, seines Glaubens gewisser macht[19]). Nach seiner Meinung soll selbst das Wort Sacrament lieber abgeschafft werden[20]). Dagegen will Calvin entschieden die objective Bedeutung der Sacramente festgehalten wissen. Er sagt in seiner Definition von den Sacramenten, daß dieselben von Seiten Gottes die göttliche Verheißung und Gnade den Menschen darstellen sollten durch äußerliche Symbole, welche die göttliche Gnade dem Gewissen der Gläubigen versiegelten, von Seiten der Menschen

---

17) „Veritas signorum . . etiam extra illorum usum electis constat" sagt z. B. reformirterseits der Consens. Tigurin. art. 19.

18) Ueber das charakteristische Verhältniß der eigenthümlich verdünnenden reformirten Lehre von den Sacramenten, insbesondere vom Abendmahl, zu der eigenthümlich übertreibenden von der Gnade und Prädestination (das gerade Gegenstück zu einer analogen katholischen Erscheinung, vergl. S. 373 Anm. 8.) s. oben §. 36. S. 207 Anm. 3.

19) Zwingl. de vera et falsa rel. (Opp. III. p. 231): „Sunt sacramenta signa vel ceremoniae (pace tamen omnium dicam sive neotericorum sive veterum), quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide, quam te. Si enim fides tua non aliter fuerit absoluta, quam ut signo ceremoniali ad confirmationem egeat, fides non est" cet. Etwas anders allerdings, doch nur formal anders, erklärt sich Zw. in der Fidei ratio ad Carolum imp.: „Credo, omnia sacramenta tam abesse, ut gratiam conferant, ut ne offerant quidem aut dispensent. Credo, sacramentum esse sacrae rei h. e. factae gratiae signum."

20) In Leo Judä's Katechism. (s. ob. S. 114) heißen die Sacramente demgemäß „Pflichtzeichen."

aber dazu dienen, daß sie ihren Glauben sowohl vor Gott und den Engeln, als vor den Menschen bezeugten [21]). Diese Definition der Sacramente klingt wesentlich voller, als die Zwinglische; doch ist sie es wirklich mehr dem Scheine, als dem Wesen nach [22]). Auch nach der Calvinischen und der unter Calvinischen Einflüssen gestalteten symbolisch reformirten Lehre theilen ja doch die sichtbaren Zeichen in den Sacramenten nicht als solche eine unsichtbare göttliche Sache mit [23]), sondern stellen dieselbe nur irgend wie dar und besiegeln sie etwa noch [24]); mit der Theilnahme am Sacra-

---

21) Calvin. Institut. christ. rel. IV, 14, 1: „... quid sit sacramentum. Videtur autem mihi haec simplex et propria fore definitio, si dixerimus, externum esse symbolum, quo benevolentiae erga nos suae promissiones conscientiis nostris Dominus obsignat, ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem, et nos vicissim pietatem erga eum nostram tam coram eo et angelis, quam apud homines testamur. Licet etiam maiore compendio aliter definire: ut vocetur divinae in nos gratiae testimonium externo signo confirmatum, cum mutua nostrae erga ipsum pietatis testificatione."

22) Calvin bekennt auch selbst — in e. Epist. ad Turic. — in Betreff ihrer Anwendung auf das Abendmahl, daß er mit Zwingli im Wesentlichen einig (mit Luther also im Wesentlichen uneins) sei.

23) Sie sind also nicht Gnadenmittel, wenigstens nicht im eigentlichen Sinne. Selbst das „per quae ceu media Deus virtute Spiritus S. in nobis operatur" der Conf. Belg. art. 33. ist offenbar noch wesentlich verschieden von dem „per sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Spiritus S." der Conf. Aug. art. 5.

24) In diesem Sinne äußeren sich mehr oder minder klar alle reformirten Hauptbekenntnisse. Vergl. Conf. Helv. I. art. 20. („Asserimus, sacramenta non solum tesseras quasdam societatis chr., sed et gratiae div. symbola esse, quibus ministri domino ad eum finem, quem ipse promittit, offert et efficit, cooperentur"); Conf. Helv. II. c. 19. („Sunt sacramenta symbola mystica vel ritus sancti aut sacrae actiones a Deo ipso institutae, constantes verbo suo, signis et rebus significatis, quibus in ecclesia summa sua beneficia homini exhibita retinet in memoria et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat et quae ipse nobis interius praestat, exterius repraesentat ac veluti oculis contemplanda subiicit, adeoque fidem nostram, spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget: quibus denique nos ab omnibus aliis populis et religionibus separat sibique soli consecrat et obligat, et quid a nobis requirat, significat"); Conf. Scot. art. 21. („Confitemur, sacramenta .. non

wahren Segen nur von einer gläubigen Theilnahme am Sacrament erwarten, übrigens denselben auch beide von der Beschaffenheit des administrirenden Kirchendieners gänzlich unabhängig seyn lassen [31]; während aber die lutherische Kirche unsichtbare göttliche Dinge durch die sichtbaren Zeichen der Sacramente mitgetheilt werden läßt, also allen Theilnehmern, wenn gleich bloß den Gläubigen zum Segen, läßt die reformirte dieselben dadurch höchstens nur irgendwie abgebildet und besiegelt werden, wobei sie dann nur von anderswoher einigen Theilnehmern, den Prädestinirten, auch reelle Gnadenmittheilungen verheißt; sehr natürlich, daß es ihr darum auch nur wenig ankommt auf eine rechte Verwaltung des äußeren Sacraments, und insonderheit auf ein segnendes Darübersprechen des göttlichen Wortes [32]; denn diese nur abbildende oder

31) Selbst eine bestimmte Antithese gegen die katholische Intentionsforderung enthält Conf. Helv. II. cap. 19. und Declar. Thorun. 2, 6, 5. — Ueberdies erklären auch die reformirten Symbole (namentlich Conf. Helv. II. c. 19. und Art. Angl. 26.) die Sacramentsintegrität, welche ab institutione Domini abhänge (Conf. Helv.), und die Sacramentswirksamkeit, welche nur einerseits richtige Verwaltung, andererseits [dies die einseitig reformirte Bestimmung] Glauben fordere (Artt. Angl.), für ungefährdet durch die Administration („cum non suo, sed Christi nomine agant" Art. Angl.) unwürdiger Kirchendiener überhaupt. (Dies hatte schon Calvin Institut. IV, 15, 16. gleicherweise bestimmt, obwohl er allerdings beim Abendmahle den Empfang desselben von solchen, die darüber nicht richtig lehrten, keineswegs räth; s. Calv. Epp. et Responsa ed. Genev. p. 458: „Sacr. coenam nemo ex manu eorum sumet sine turpi sanae doctr. abnegatione").

32) Calvin schreibt ja ausdrücklich dem Sacrament alle seine Kraft zu (Instit. IV, 14, 4.) „faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur." Kein Wunder, wenn ihm deshalb eine kirchliche Praxis, welche alle sacramentliche Wirkung auf das Wort gründet, non quia creditur, sed quia dicitur, (d. h. nicht auf den Wiederhall des göttlichen Wortes im menschlichen Herzen, sondern auf die schöpferische Kraft des göttlichen Wortes selbst, nicht auf menschliche Subjectivität, sondern auf göttliche Objectivität), a. a. O. (vergl. mit c. 17. §. 39. in Beziehung auf das Abendmahl) als „magica incantatio" erscheint, die „solo strepitu" etwas zu wirken sich vornehme. — Dies hat nun namentlich auf das Abendmahl Beziehung hinsichtlich der lutherischerseits geforderten Consecration (als der Mitte zwischen katholischem Zauberspruch — „magica incantatio," wie es hier Calvin mit Recht nennt — und reformirter erbaulicher Vorhaltung, „viva praedicatio, quae auditores aedificet" cet. nach Calv.

darstellende Bedeutung ist ja etwas so wenig Außerordentliches, daß sie auch ohne Gründung auf ein göttliches Allmachtswort geglaubt werden kann. — Noch laxer, als die reformirte Kirche überhaupt, unzweideutiger spiritualistisch insbesondere hinsichtlich der Annahme oder Nichtannahme von irgend Gnadenmittheilung, äußeren sich über die Sacramente die Arminianer. Ihnen sind die Sacramente Bundeszeichen zwischen Gott und den Menschen, wodurch der Mensch sich zur Verehrung und zum Gehorsam gegen Gott verpflichtet und Gott seine Gnade den Menschen versinnlicht und besiegelt [33]). Schon Episcopius hat dabei aber endlich wieder zugegeben [34]), daß man eigentlich über die Wirkungsweise der Sacramente gar nichts wisse, und wohl gar keine innere mit ihrem Empfange an sich verbundene Gnadenmittheilung dürfe angenommen werden [35]), und schon der-

Inst. IV, 17, 39.). Reformirterseits äußert sich z. B. die Conf. Helv. II. c. 19. in Verbindung mit der Intentionsantithese zugleich über das gesammte Consecrationswesen verwerfend, und gewiß in nicht unabsichtlicher Zweideutigkeit hinsichtlich der Beziehung ob nur auf katholisches oder zugleich auch lutherisches.

33) Vergl. Conf. Remonstr. 23, 1: „Sacramenta cum dicimus, externas ecclesiae caeremonias seu ritus illos sacros ac solennes intelligimus, quibus veluti foederalibus signis ac sigillis visibilibus Deus gratiosa beneficia sua in foedere praesertim evangelico promissa non modo nobis repraesentat et adumbrat, sed et certo modo exhibet atque obsignat, nosque vicissim palam publiceque declaramus ac testamur, nos promissiones omnes divinas vera, firma atque obsequiosa fide amplecti et beneficia ipsius iugi et grata semper memoria celebrare velle."

34) In der nach der Conf. abgefaßten Apol. Confess. p. 245. b., nachdem die herrschende reformirte Kirche eine nähere Erklärung der unbestimmten Ausdrucksweise der Conf. gefordert hatte.

35) In aller Bestimmtheit bekennt dies später Limborch. Theol. chr. 5, 66, 29 sq., welcher im Uebrigen §. 31. sich folgendermaßen über die Sacramente erklärt: „Restat ut dicamus, Deum gratiam suam per sacramenta nobis exhibere, non eam actu per illa conferendo, sed per illa tanquam signa clara et evidentia eam repraesentando et ob oculos ponendo .. tanquam praesentem, ut ita in signis istis tanquam in speculo quodam exhibitionem illam gratiae, quam Deus nobis concessit, quasi conspiciamus.. Operantur in nobis tanquam signa repraesentantia menti nostrae rem, cuius signa sunt. Neque

selbe[36]) hat auch das Schriftgemäße des Begriffs von einer Besiegelung der göttlichen Verheißung durch die Sacramente wieder in Abrede gestellt und bestritten. — Nicht viel weniger dürftig und unklar ist die Lehre der Swedenborgianer von den Sacramenten im Allgemeinen. Sie sind ihnen, dem Katechismus zufolge (Fr. 24.), „mit göttlichem Einflusse begleitete Zeichen und Mittel, bei der Wiedergeburt zu unterstützen." Doch enthält Swedenborgs Lehre von den einzelnen Sacramenten manches Tiefere, wodurch sie ihren Ursprung aus der lutherischen Kirche verräth. — Aecht reformirt ihrem Wesen nach, aber consequenter auf beide Sacramente angewandt, auf Taufe, wie Abendmahl, (weshalb sie die Kindertaufe verwerfen), ist die Vorstellung der Mennoniten von den Sacramenten. Sie sind ihnen äußere sinnliche Handlungen, wodurch eine innere göttliche Handlung, die den Menschen umwandelt, rechtfertigt, geistlich nährt und unterhält, anschaulich wird, während der das Sacrament empfangende Mensch seine Religion, seine Buße, seinen Glauben und seinen Gehorsam bezeugt und zu demselben sich verpflichtet[37]). Mitgetheilt wird dadurch den Menschen nichts Höheres; die Sacramente versinnbilden nur die stete Action Gottes, der fortwährend auf die Gläubigen Kraft ausströmt[38]). Eigenthümlich ist noch die Vor-

---

alia in illis quaeri debet efficacia. Sic sacramentum confirmat fidem, quia magis persuadet, veram esse promissionem, cui confirmandae comparatum est, quia sigilli instar est, quo Deus promissum suum verbo testatum visibili quodam signo confirmat, nosque certos reddit, se nos foedere suo comprehendisse, seque a sua parte promissis staturum, si nos officio nostro non desimus. Nam licet in sacramento res, quae promittitur, futura spectetur, promissum tamen est praesens, et res futura ita spectatur, ut sacramentum ferme eam repraesentet."

36) Apol. l. c.

37) Ris Conf. art. 30: „Sacramenta sunt externae visibilesque actiones et signa immensae benignitatis Dei erga nos, nobis ex parte Dei ob oculos ponentia internam spiritualemque actionem, quam Deus per Chr. exsequitur regenerando, iustificando, spiritualiter nutriendo. Nos vero quod attinet, iisdem confitemur religionem, poenitentiam, fidem et obedientiam nostram."

38) Vergl. Ris Conf. art. 34.

stellung der Mennoniten[39]), worin ihnen die Baptisten beistimmen, was hingegen nicht nur die (katholische und die) lutherische, sondern auch die reformirte Kirche[40]) leugnet, daß ein Unwiedergeborner das Sacrament nicht so kräftig verwalten könne, als ein Wiedergeborner, sondern daß der Gnadenstand des Administrirenden dabei von Einfluß sei.[41]) — Die kahlste, armseligste Vorstellung unter allen christlichen Partheien, die überhaupt Sacramente feiern, hegen die Socinianer über dieselben, indem sie die Zwinglische Idee durchgebildet haben. Die Sacramente sind ihnen bloße Ceremonien, bloße äußere, zunächst das Bekenntniß zum Christenthum beurkundende Gebräuche[42]), bei denen der Christ nicht als etwas empfangend, sondern als etwas leistend erscheint; sie werden daher auch von ihnen nicht sacramenta, sondern cerimoniae, praecepta Christi cerimonialia genannt[43]). — Am weitesten endlich sind in der spiritualistischen Richtung, welche mehr oder weniger allen zuletzt angeführten Partheien von der reformirten Kirche an zum Grunde liegt, die Quäker gegangen, indem sie eine äußerliche Feier von Sacramenten ganz verwerfen, und die Sacramente in rein innerliche, lediglich geistige Actionen umgestalten. Der Christ, sagen sie, bedürfe keiner anderen Besiegelung seiner Erbschaft, als des Geistes[44]); dergleichen äußerliche Handlungen einführen, heiße die Religion des Geistes ganz verkennen, und einen jüdischen Ceremoniendienst erneuen, ja dem Heidenthume sich nähern, da dergleichen Aeußerlichkeiten, die man Sacramente nenne, aus demselben Geiste hervorgegangen seien,

---

39) Sie stammt von den Schwenkfeldianern her, als deren Lehre die luth. Concordienformel art. 12. p. 626. 829 sie verworfen hat.

40) S. S. 380 Anm. 31.

41) Ueber eine mennonitische Beiordnung des Fußwaschens zu den Sacramenten s. S. 375 Anm. 15.

42) Actus externi religiosi s. ritus sacri. — Mehr hierüber unten bei Taufe und Abendmahl.

43) So im Catech. Racov. Gegen den Ausdruck sacramentum als einen unbiblischen erklärt sich Socin. de bapt. aqu. c. 14. p. 732 b.; vergl. auch Ostorodt Unterricht. S. 330.

44) „Nihil aliud haereditatis nostrae signaturam et arrhabonem nominat scriptura praeter spiritum Dei“ — Barclai. Apol. 12, 2. Andere quäkerische Hauptstellen s. unt. bei Taufe u. Abendmahl.

wie der Cultus der Heiden. Hienach behaupten die Quäker, daß die Sacramente nicht einmal als von Christus der Kirche hinterlassene Unterpfänder der göttlichen Verheißungen, ja nicht einmal als Sinnbilder und Behelfe zur Erinnerung an geistige und geschichtliche Thatsachen zu betrachten seien, sondern geradezu als Mißverständnisse von Handlungen und Aeußerungen Christi, welchen Mißverständnissen nicht einmal eine Entschuldigung zu Gebote stehe, sondern geradezu ein heidnischer Sinn zum Grunde liege.

§. 55.

Römisch katholische Lehre von den Sacramenten insbesondere, im Vergleich zur lutherischen.

Das Tridentiner Concil knüpft in der 7. Session die Lehre von den Sacramenten sogleich an die von der Rechtfertigung in der 6. an, indem, wie es an sich nicht mit Unrecht bemerkt [45]), beide in der innigsten Beziehung zu einander stünden (s. jedoch das unten Folg.). Es hat aber in der allgemeinen Lehre von den Sacramenten, die es lediglich in polemische Canones zusammenfaßt [46]), nicht Alles genau bestimmt, sondern Vieles als aus den scholastischen Erörterungen bekannt vorausgesetzt, auf die wir deshalb zuvörderst einen Blick werfen müssen.

---

45) Decretum de sacramentis, prooemium: „Ad consummationem salutaris de iustificatione doctrinae, quae in praecedenti proxima sessione uno omnium patrum consensu promulgata fuit: consentaneum visum est de sanctissimis ecclesiae sacramentis agere, per quae omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur."

46) „Propterea — so heißt es unmittelbar nach den Anm. 45. angef. Worten — s. s. oecum. et gener. Trid. Synodus .. ad errores eliminandos et exstirpandas haereses, quae circa sanctissima ipsa sacramenta hac nostra tempestate, tum de damnatis olim a patribus nostribus haeresibus suscitatae, tum etiam de novo adinventae sunt, quae catholicae ecclesiae puritati et animarum saluti magnopere officiunt, sanctarum scripturarum doctrinae, apostolicis traditionibus atque alior. concilior. et patrum consensui inhaerendo, hos praesentes canones statuendos et decernendos censuit; reliquos, qui supersunt ad coepti operis perfectionem, deinceps divino Sp. adiuvante editura."

Der Augustinische Begriff vom Sacrament: „Sacramentum est signum rei sacrae, sive invisibilis gratiae forma visibilis“ [47]) und überhaupt die Theorie von den Sacramenten war besonders durch Thomas Aquinas [48]) entwickelt worden. Er beschreibt die Sacramente als Veranstaltungen, in denen Gott durch sichtbare Zeichen seine unsichtbare Gnade mittheile und die Wirkungen des Verdienstes Christi dem Menschen zueigne; denn obgleich Gott an diese sinnlichen Mittel nicht gebunden sei, so sei es doch für die Menschen Bedürfniß, durch eben das Sinnliche, wodurch sie gefallen, auch wieder hergestellt zu werden. Die Hauptwirkung der Sacramente sei Gnade, und diese sacramentliche Gnade setze zu den allgemeinen Wirkungen des H. Geistes noch etwas Eigenthümliches hinzu; durch einige der Sacramente, Taufe, Firmelung und Priesterweihe, werde dabei der Seele ein unterscheidendes geistiges Merkmal eingeprägt, welches unauslöschlich in der Seele bleibe und Aehnlichkeit mit Christo bewirke (character indelebilis). Die Wirksamkeit der Sacramente übrigens hänge auf keine Weise von dem Glauben und der Würdigkeit des Administrirenden ab [49]); wenn nur bei dem Priester eine Absicht, intentio, sei, das Sacrament rite zu verwalten [50]), und das We-

47) Vergl. die in der Form des Ausdrucks variirenden Stellen Augustin. Serm. 272. Opp. T. V. p. 1104; de catech. rud. 50. Opp. T. VI. p. 293 („signacula rerum divinar. visibilia,“ worin aber „res ipsae invisibiles honorantur“); Ep. 138, 7 („signa, quae ad res divinas pertinent“); c. Faustum Manich. XIX, 16 („quasi verba visibilia“); u. a.

48) Summa P. III. qu. 60—65. (zum Theil abgedruckt in W. Münscher Lehrb. der Dogmengesch., 3 Aufl. von D. v. Cölln. Th. II. Abth. 1. (Cass. 1834) S. 192 ff.).

49) Qu. 64. art. 5.: „Ministri ecclesiae possunt sacramenta conferre, etiamsi sint mali“ cet. [sei es ohne Liebe oder ohne Glauben, art. 9.], weil sie nicht „gratiam conferunt *sua virtute*“ cet.

50) Qu. 64. art. 8.: „Oportet ut determinetur ad unum, i. e. ad sacramentalem effectum, per intentionem abluentis“ (bei der Taufe). Die nothwendige Intention indeß sei nicht eine „intentio mentalis,“ sondern, weil „minister sacramenti agit in persona totius ecclesiae, cuius est minister,“ eine „intentio ecclesiae; quae sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri, vel recipientis sacramentum.“

die wiederholt werden können: Ehe, Buße, Abendmahl und letzte Oelung; theils nicht wiederholbare, die drei nehmlich, welche den character indelebilis geben: Taufe, Firmelung und Priesterweihe[60]). Durch die bedeutende Anzahl von Sacramenten meinte die katholische Kirche um so sicherer das ganze christliche Leben in allen seinen [wohl oder übel congruirenden] Hauptmomenten heiligen zu können[61]). Dabei unterscheidet sie jedoch ausdrücklich unter der Dignität der einzelnen, und das Trident. Concil bemerkt Sess. VII. can. 3.: „Wenn jemand sagt, diese sieben Sacramente seien so unter sich gleich, daß auf keine Weise dem einen eine höhere Würdigkeit zukomme, als dem anderen, der sei verdammt" [62]).

---

quem servat concilium in sacrr. numerandis, non esse ordinem dignitatis, sed primo poni quinque, quae ad omnes pertinent, deinde duo, quae non ad omnes; et quidem in primis quinque servari ordinem temporis, quo ex natura sua sumi deberent.")

60) Conc. Trid. Sess. 7. can. 1. bestimmt: „Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima h. e. signum quoddam spirituale et indelebile, unde eae iterari non possunt: anathema sit." Vergl. Cat. Rom. 2, 1, 30 sq. und Bellarmin. sacr. 2, 19—22.

61) Vergl. (nach Thom. Aqu.) Catech. Rom. 2, 1, 20: „Cur neque plura neque pauciora (sacrr.) numerentur, ex iis etiam rebus, quae per similitudinem a naturali vita ad spiritualem transferuntur, probabile quadam ratione ostendi poterit. Homini enim ad vivendum vitamque conservandam et ex sua reique publicae utilitate traducendam haec septem necessaria videntur, ut scilicet in lucem edatur, augeatur, alatur, si in morbum incidat sanetur, imbecillitas virium reficiatur; deinde, quod ad rempublicam attinet, ut magistratus nunquam desint, quorum auctoritate et imperio regatur, ac postremo legitima sobolis propagatione seipsum et humanum genus conservet; quae omnia quoniam vitae illi, qua anima Deo vivit, respondere satis apparet, ex iis facile sacramentorum numerus colligetur."

62) „Si quis dixerit, haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius: anathema sit." Wenn diesem zufolge auch die sonstige katholische Dogmatik Taufe und Abendmahl für die vorzüglichsten und wichtigsten Heilmittel erklärt, so thut sie dies doch keinesweges in eigentlicher Annäherung an den lutherischen Sinn; vielmehr erklärt der Catech. Rom. nur das Abendmahl allein für das der Dignität

Dagegen hatte Luther schon seit 1519 nichts für ein Sacrament erkennen wollen, als wo eine göttliche Verheißung, an die der Glaube sich halten könne, da sei, — eine Begriffsbestimmung, deren Wesentlichkeit schon die frühsten lutherischen Symbole nachher deutlich hervorhoben [63]), — und bald verwarf er deshalb — ohne etwa weniger streng, als die kath. Kirche, das ganze christliche Leben geheiligt wissen zu wollen (s. nur z. B. Catech. mai. bapt. p. 543 sqq.), bei welchem Heiligungsziele es nur, wie er überzeugt war, auf den sacramentlichen oder nicht sacramentlichen Namen der Mittel nicht ankomme, ja statt überhaupt auf Mehr- und Mannichfaches, vor Allem stets auf das nothwendige Eine, — die Firmelung, Ehe, Priesterweihe und letzte Oelung als eigent-

---

nach höchste, dagegen Taufe, Buße und Priesterweihe alle drei für die nothwendigsten Sacramente (Cat. Rom. 2, 1, 22: „Sacramenta non parem omnia et aequalem necessitatem aut dignitatem habent, atque ex iis tria sunt, quae, tametsi non eadem ratione, tamen prae ceteris necessaria dicuntur, baptismus, poenitentia, ordo; verum si dignitas in sacramentis spectetur, eucharistia sanctitate et mysteriorum numero ac magnitudine longe ceteris antecellit"), und Bellarmin. de sacram. in genere 2, 28 bemerkt zum obigen Concilscanon: „Concilium praecipue intendit damnare errorem Lutheranorum de paritate baptismi et eucharistiae."

63) Die Apol. A. C. art. 7. (de numero et usu sacramentorum) p. 200 erklärt ausdrücklich: „Sacramenta vocamus ritus, qui habent *mandatum Dei* et quibus addita est promissio gratiae." Insofern mandatum Dei und addita promissio gratiae sich entsprechen (vergl. p. 201: „habent expressum mandatum Dei et claram promissionem gratiae"), besagt dasselbe auch schon die Augsb. Conf. Art. 13. in der Bestimmung der Sacramente als „Zeichen und Zeugnisse göttlichen Willens gegen uns" (was die Apol. art. 12. p. 267 mit „signa gratiae" gleichstellt, indem sie hinzufügt, daß im Sacr. Zweies sei, Zeichen und Wort; „verbum in N. T. est promissio gratiae addita, promissio N. T. est promissio remissionis peccatorum" cet.; vergl. auch Apol. art. 12. p. 253: „Sacr. est ceremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae promissio" cet.). Denselben allgemeinen Begriff des Sacraments geben auch schon Luthers Katechismen, namentlich der kleine im Begriffe der Taufe, daß sie sei „das Wasser" [ein sichtbares Zeichen], „in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden," sowie der große (p. 553) im Begriffe des Abendmahls, als „Brod und Wein in Gottes Wort gefasset und daran gebunden" rc.

den [72]), als wahrhaft christliche, von Christo selbst angeordnete, auch von der ältesten Kirche allein erweislich anerkannte Sacramente an [73]).

Auf eine ähnliche entschiedene Weise, wie hinsichtlich der Anzahl der Sacramente, trennen sich beide Kirchen nun auch noch in ihrer Lehre von der Wirkung der Sacramente. Bei der Auffassung der sacramentlichen Wirkung muß die reine Lehre zwischen zwei Extremen hindurchgehen; nach dem einen Extrem wird Alles einzig und allein auf die Handlung begründet, die, wenn sie recht verrichtet wird, ihren unausbleiblichen heilsamen Erfolg habe, mögen die dabei betheiligten Personen beschaffen seyn, wie sie wollen; nach dem anderen Extrem wird Alles auf die Personen gestellt, und die ganze Wirkung des Sacraments beruht auf ihrem Glauben, ohne daß eigentlich dem Sacrament eine selbstständige Kraft zugeschrieben wird. Die erstere magische Vorstellungsweise, nur wenig modificirt, ist die der katholischen Kirche, die andere subjective, auch nur einigermaßen modificirt, die der reformirten

72) „Daß die zwei Sacrament bleiben, Taufe und Abendmahl," sagt auch ausdrücklich das gleichzeitige Glaubensbekenntniß Luthers.

73) Natürlich kann auch nur bei der Annahme der 2 statt der 7 Sacramente die Beziehung derselben als zugleich Bekenntnißzeichen (**Conf. Aug. art. 13: „Doc., quod sacrr. instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint"** cet.) streng festgehalten werden, und auch nur bei Taufe und Abendmahl, keineswegs bei mehreren der 5 überzähligen Sacramente, war als heilsame objective sacramentliche Wirkung überhaupt vorzugsweise die Mittheilung der Gnade der Sündenvergebung (im Bade der Wiedergeburt und im Genusse des Leibes und Blutes Christi), mit subjectiver Belebung und Stärkung des Glaubens, zu statuiren (s. **Apol. C. A. art. 7. p. 200** oben Anm. 67., und **a. 12. p. 267** Anm. 63.; auch **Conf. Aug. art. 13.: „.. sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita;"** vergl. A. C. Art. 20: „Der Glaube ergreift allezeit allein Gnade und Vergebung der Sünde," und oben S. 297 f. die Stellen über das Wesen des wahren Glaubens), während die katholische Kirche (negativ im **Conc. Trid. Sess. 7. de sacr. can. 5.: „Si quis dixerit, sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, anath. sit;"** positiv im **Catech. Rom. 2, 1, 11. 14,** vergl. **Bellarmin. de sacrr. 2, 2. 8.** und **Becani Manuale controv. I. p. 173)** die Sacramente als Kanäle zu betrachten geneigt ist, durch welche die gerechtmachende Gnade in ihrer ganzen [angeblichen] Mannichfaltigkeit zufließe.

(s. §. 54.); die Mitte zwischen beiden behauptet die lutherische. Die lutherische und katholische Kirche schreiben beide den Sacramenten als solchen eine übernatürliche Gnadenwirkung und Gnadenmittheilung zu; nach der lutherischen Lehre aber sind sie causa instrumentalis [74]), nach der katholischen causa efficiens der rechtfertigenden Gnade. Das Tridentiner Concil Sess. VII. can. 6. 7. verwirft sachlich nicht bloß den reformirten Ausdruck, — wie es denn allerdings hier und allerwärts in Betreff der Sacramente vorzugsweise die reformirten Irrlehren bestreitet [75]), — daß die Sacramente die Gnade bedeuteten ꝛc., sondern auch den, daß sie dieselbe mittheilten; sie enthielten dieselbe (continent). Dabei ist nun die lutherische Kirche mit der katholischen in der Lehre von der **Wirkung der Sacramente** ziemlich einverstanden hin-

---

74) S. das: „Per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Sp. S.“ im 5. Art. der A. C. (de ministerio ecclesiast.). Dabei ist allerdings auch nach lutherischer Lehre (im Gegensatz gegen die reformirte von der virtus Sp. S. extrinsecus accedens und ganz analog der oben Anm. 2. dargelegten Differenz über das Wort Gottes) die Gnade nicht bloß mit oder neben, sondern in den Sacramenten. Vergl. hinsichtlich der Taufe Luth. größ. Katech. Taufe S. 538. 9 ed. Rech. („Darum ist es nicht allein ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser, und wie mans mehr loben kann, Alles um des Wortes willen, welches ist ein himmlisch heilig Wort“ ꝛc. Derhalben vermahne ich abermal, daß man beileib die zwei, Wort und Wasser, nicht von einander scheiden und trennen lasse; denn wo man das Wort davon sondert, so ists nicht ander Wasser, denn damit die Magd kochet..., aber wenn es dabei ist, wie es Gott geordnet hat, heißts ein Sacrament“ ꝛc.), und hinsichtlich des Abendmahls das „wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brods und Weins im Abendmahl“ im 10. Art. der A. C. mit Luthers Ausdrucksweise im Sermon vom hochw. Sacrament des heil. wahr. Leichnams Christi vom J. 1519: „sein wahrhaftig natürlich Fleisch in dem Brod und sein wahrhaftig natürlich Blut in dem Wein“ (Lpz. Ausg. Th. XVII. S. 276), u. a. O.

75) Can. 6. lautet vollständig: „Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant: aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint, acceptae per fidem gratiae vel iustitiae, et notae quaenam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus: anathema sit,“ und Can. 7.: „Si quis dixerit, non dari gratiam per huius modi sacrr. semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiamsi rite ea suscipiant, sed aliquando et aliquibus: anathema sit.“

schied beider Kirchen in der Lehre von der **Wirkung der Sacramente hinsichtlich dessen, der sie empfängt.** Hier entwickelt sich — ganz gemäß dem katholischen Grundirrthum von des Menschen nichts weniger als völlig verderbter Natur und von einer Rechtfertigung mithin nicht lediglich durch Christi Verdienst (im Glauben) [vergl. §. 54. S. 372 f.] — die katholische Lehre von dem *Opus operatum* des Sacraments (in dem §. 54. bestimmten Sinne), indem sie lehrt, im an sich richtigen, nur übertreibenden Gegensatze gegen die reformirte Zurückführung der ganzen sacramentlichen Wirkungsbedingung auf den Glauben, daß (nicht bloß die Wirkung, sondern) die heilsame Wirkung des richtig verwalteten Sacraments unausbleiblich erfolge, und auch durch den Seelenzustand des Genießenden nicht wesentlich bedingt sei, während die lutherische Kirche, dies Extrem ebensowohl, wie das reformirte, verwerfend, behauptet, daß des Heils im Sacrament nur der zum Segen theilhaftig werde, der dasselbe im Glauben ergreife. Das Tridentiner Concil erklärt sich über diesen Punkt nicht sehr genau (weil vielleicht bloß im Gegensatz gegen das reformirte Extrem) Sess. VII. sacr. can. 8. also: „Wenn jemand sagt, daß durch die Sacramente die Gnade nicht ex opere operato mitgetheilt werde, sondern daß bloß der Glaube an die göttliche Verheißung hinreiche, um die Gnade zu erlangen, der sei verdammt"[80]). Dies darf man nicht so verstehen, als wenn die katholische Kirche zwar auch den Glauben als etwas Wesentliches anerkenne, aber nur mit dem bloßen Glauben sich nicht begnüge; denn die kath. Kirche verlangt von dem Sacramentsempfänger durchaus nichts Positives, sondern einzig und allein etwas Negatives, nach Can. 6.[81]), daß er der Mittheilung der Gnade im Sacrament keinen Riegel vorschiebe. Diesemgemäß darf dann frei-

---

— was nicht unwichtig ist —; aber sie wollen doch nicht die Wirkung des Sacraments von etwas Anderem abhängen lassen, als von der Kraft des göttlichen Wortes.

80) „Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam; sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit."

81) S. oben S. 393 Anm. 75.

lich der Ausdruck opus operatum auch nicht so ausgelegt werden, daß dadurch alle und jede Rücksicht auf die religiöse und moralische Beschaffenheit des Empfängers ausgeschlossen seyn solle; doch wird dadurch jede positive Forderung an denselben [82]) allerdings ausgeschlossen. Die kath. Kirche will durch den Ausdruck ex opere operato behaupten, daß das Sacrament an und für sich vollwirksam sei zum Segen des Empfängers, auch wenn dieser von lebendigem Glauben nichts habe, wenn er nur nicht gerade jener Wirksamkeit sich hartnäckig widersetze, daß das Sacrament seine wesentlich segensreiche Wirkungskraft einzig und allein in sich selbst, in der richtig vollzogenen Handlung habe. Uebrigens wird diese Lehre von dem Opus operatum in der katholischen Kirche, wiewohl nicht ausdrücklich in den symbolischen Schriften, auch noch auf andere gottesdienstliche Handlungen außer den Sacramenten ausgedehnt, und zwar nicht bloß auf in der Schrift gebotene, sondern auch auf Ceremonien, die nur in der Tradition ihre Bewährung finden, als ob die Theilnahme an denselben an sich [83]) einen Werth vor Gott habe und belohnungswürdig sei. Dagegen erklärt sich wider diese ganze Lehre vom Opus operatum entschieden die lutherische Kirche, indem auch sie zwar im Gegensatze gegen die reformirte dem recht verwalteten Sacramente, und zwar um der Kraft nicht der Handlung, sondern des göttlichen Wortes willen, in jedem Falle die sacramentliche Wirksamkeit zuschreibt, zum wirklichen Segen des Empfängers aber nur im Fall des Vorhandenseyns von Glauben, der ja die nothwendige Hand sei, um jeden geistlichen Segen subjectiv aufzunehmen [84]). Sie erklärt sich darüber nicht nur kurz und andeutungsweise in der Augsb. Conf. Art. 13. (vom Gebrauch der Sacramente): „Vom Brauch

82) Jedes *opus* suscipientis; vergl. oben §. 54. S. 373 Anm. 9.

83) „Quia sic fiant, quia spectentur“ — wie die Apol. der A. C. art. 12. p. 250 das „ex opere operato“ bei dem vermeintlichen Nutzen gewisser Ceremonien nach gegnerischem Sinne (den sie selbst dann freilich als „pharisaica opinio“ bezeichnet) umschreibt.

84) Zur veranschaulichenden Begründung dieser luth. Lehre dient besonders angemessen auch das obgedachte Luthersche Bild von dem blutflüssigen Weibe (Anm. 7.).

bleibenden Segen [90]); die **katholische Kirche** aber, hier in der Hauptsache unter Beistimmung der **griechischen** (§. 57.), nach ihrer Idee von der magischen Wirkung der die Gnade in sich enthaltenden Sacramente diese reine Lehre noch insofern, zum Falschen, übertreibt, als sie in der Taufe nicht bloß der Erbsünde Schuld, sondern — weil sie sie freilich nur untief erkennt — die Erbsünde selbst, und zwar nun wieder ex opere operato, ohne Rücksicht auf Glauben, getilgt werden läßt [91]): so läßt hingegen die **reformirte Kirche** — von der völlig kahlen Ansicht **Zwingli's** hier ganz abgesehen [92]) — in dem Wasser der Taufe

---

tes Gnade, den ganzen Christum und H. Geist mit seinen Gaben;" und Apol. C. A. art. 12. p. 253: „Baptismus est opus, non quod nos Deo offerimus, sed in quo Deus nos baptizat .. et hic offert et exhibet remissionem peccatorum" cet.)

90) S. Kl. Katech. „Was giebt oder nützet die Taufe" (Anm. 89.); desgl.: „Wie kann Wasser solche große Dinge thun? Wasser thuts freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet."

91) Unzweideutig sagt **Bellarmin.** bapt. c. 12.: „Confert ex opere operato gratiam et dona divina, quibus vere et formaliter iustificatur homo." Die Aussprüche des Concil. Trid. (z. B. Sess. 14. poen. cap. 2.: „Per baptismum Christum induentes nova prorsus in illo efficimur creatura, plenam et integram peccatorum omnium remissionem consequentes") und des Catech. Rom. (als 2, 2, 5: „Recte et apposite definitur, bapt. esse sacramentum regenerationis per aquam in verbo; natura enim ex Adam filii irae nascimur, per bapt. vero in Christo filii misericordiae renascimur;" 2, 2, 44: „Baptismi proprius effectus est peccatorum omnium, sive originis vitio sive nostra culpa contracta sint, remissio;" und 2, 2, 50: „Exponendum est, huius sacr. virtute nos non solum a malis .. liberari, verum etiam eximiis bonis et muneribus augeri. Animus enim noster divina gratia repletur, qua iusti et filii Dei effecti aeternae quoque salutis haeredes instituimur. Est autem gratia non solum, per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens .., quae animarum nostrarum maculas omnes delet ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit") sind etwas allgemeiner. — Mehr über die kathol. Lehre von der Taufe §. 57.

92) **Zwingli** spricht kurz seine Ansicht von der Taufe in der Confess. ad Carol. V. so aus: „In baptismo res est esse de ecclesia et populo Christi. Baptismus sacramentum est eam rem significans, nempe suscipientem esse de ecclesia, non quod bapt. rem praestet, sed ut

jene Gnade zur Wiedergeburt und die Vergebung der Sünden allen Täuflingen nur dargestellt und gleichsam besiegelt werden [93]), mitgetheilt aber, und zwar ganz unabhängig von dem sacramentlichen Zeichen der Taufe, nur den Prädestinirten neben der Wassertaufe durch ein Wirken des H. Geistes eben allein im Glauben. „Obsignantur,“ sagt die Confess. Helvet. II. cap. 20., „obsignantur haec omnia [94]) baptismo; nam *intus* regeneramur, purificamur et renovamur a Deo per Sp. S., *foris* autem accipimus obsignationem maximorum donorum in aqua, qua etiam maxima illa beneficia repraesentantur et veluti oculis nostris conspicienda propo-

---

rem prius praestitam multitudini testetur.“ Aehnlich in den Quaestt. de sacr. bapt. (Opp. III, 1, p. 576): „Sacramentum dat, non rem ecclesia, sed rem significat. Est ergo baptismus externa ceremonia, quae tamen rem significat, non praestat.“ Daher dann ehrlich genug der Comm. de ver. et fals. rel. Opp. III, I. p. 233: „Nihil efficiebat Iohannis tinctio, nihil efficit Christi tinctio.“

93) Dies eben ganz nach Calvins eigner Ansicht, der alle eigentliche Mittheilung göttlicher Gabe durch das Wasser der Taufe aufs entschiedenste leugnet. Vergl. Institut. IV, 14, 23: „Nec vero baptismo nostro plus tribuere fas est, quam ipse (apostolus) alibi circumcisioni tribuit, quam vocat sigillum iustitiae fidei;“ ib. 15, 2: „Non significare voluit apostolus (Eph. 5, 26; Tit. 3, 5; 1 Petr. 3, 21), ablutionem et salutem nostram aqua perfici, aut aquam purgandi, regenerandi, renovandi virtutem in se continere, neque hic salutis causam, sed duntaxat talium donorum cognitionem et certitudinem in hoc sacr. percipi .. Verbum vitae et baptismum aquae simul connectit Paulus, ac si diceret, per evangelium nobis nostrae ablutionis .. nuntium offerri, per bapt. .. obsignari .. Imo non aliam nobis purificationem baptismus pollicetur, quam per aspersionem sanguinis Iesu Chr., qui per aquam propter mundandi abluendique similitudinem figuratur“ cet.; ib. §. 14.: „Certum persuasumque habere convenit, ipsum esse, qui nobis per signum loquitur, ipsum esse, qui nos purgat, abluit .. haec, inquam, tam vero certoque animae nostrae intus praestare, quam certo videmus corpus nostr. extra ablui, submergi, circumdari. Isthaec enim sive analogia sive similitudo certissima est sacramentorum regula“ cet.

94) Unmittelbar vorhergegangen war: „Nascimur omnes in peccatorum sordibus et sumus filii irae; Deus autem purgat nos a peccatis gratuito per sanguinem filii sui et in hoc adoptat nos in filios .. et variis donis ditat, ut possimus novam vivere vitam.“

nuntur" [95]). Es ist und bleibt danach das Wasser der Taufe nichts als Wasser, und reiniget als solches nicht von Sünden, wie es auch — streng Calvins Ausdrucksweise recipirend — der Heidelbergische Katechismus Fr. 72. (vergl. mit Fr. 78.) deutlich erklärt [96]), und die Taufe heißt nur insofern das Bad der Wiedergeburt [97]), Heidelb. Kat. Fr. 73., als uns Gott theils „damit will lehren, daß gleichwie die Unsauberkeit des Leibes durchs Wasser, also unsere Sünden durchs Blut und Geist Christi hinweggenommen werden," theils und „vielmehr uns durch dies göttliche Pfand und Wahrzeichen will versichern, daß wir so wahrhaftig von unseren Sünden geistlich gewaschen sind, als wir mit dem leiblichen Wasser gewaschen werden" [98]). Natürlich fällt so die absolute Nothwendigkeit

95) In wesentlicher Uebereinstimmung hiemit erklärt die Conf. Belgica a. 34.: „Proinde ministri quidem, quantum ad se attinet, praebent nobis sacramentum et rem visibilem, Dominus vero noster donat id, quod sacramento significatur, . . abluens, purgans, mundansque nostras animas" cet.; Art. Angl. 27: „Baptismus est signum regenerationis, per quod recte baptismum suscipientes ecclesiis inseruntur, promissiones de remissione peccatorum atque adoptione nostra in filios Dei per Sp. S. visibiliter obsignantur, fides confirmatur et vi divinae invocationis gratia augetur," und Catech. Genev. p. 522: „Baptismi significatio duas partes habet. Nam ibi remissio peccatorum, deinde spiritualis regeneratio figuratur," worauf nachher noch folgt: „Sic figuram esse sentio, ut simul annexa sit veritas;" und demnächst auch Conf. Gall. art. 35: „Baptismus nobis *testificandae* nostrae adoptioni datus, quoniam in eo inserimur Christi corpori, ut eius sanguine abluti simul etiam ipsius spiritu ad vitae sanctimoniam renovemur" (wonach dann die ähnlichen, nur weniger bestimmten und mehrdeutigen, allgemeiner biblischen Ausdrücke der Conf. Scot. a. 21., Conf. helv. I. a. 20. und Conf. Tetrap. a. 17. zu deuten seyn werden).

96) „Ist denn das äußerliche Wasserbad die Abwaschung der Sünden selbst? Nein" [als stünde Apg. 22, 16 nicht das Gegentheil]; „denn allein das Blut J. Chr. und der h. Geist reiniget uns von allen Sünden." (Daher denn Fr. 78 — s. §. 61. — die Taufe „allein ein göttlich Wahrzeichen und Versicherung der Abwaschung der Sünden" heißt.)

97) Wie z. B. auch die Conf. Tetrapol. sie nennt.

98) Vergl. Fr. 69.: „Wie wirst du in der h. Taufe erinnert und versichert, daß das einige Opfer Chr. am Kreuze dir zu gut komme? Also, daß Chr. dies äußerliche Wasserbad eingesetzt und dabei verheißen hat, daß ich so gewiß mit seinem Blut und Geist von der Unreinigkeit meiner Seelen d. i. allen meinen Sünden gewaschen sei, so gewiß ich äußerlich

der objectiven Taufe, zumal denn insbesondere die Nothwendigkeit der Kindertaufe, welche zwiefache Nothwendigkeit der lutherische, wie der katholische Lehrbegriff mit sich bringt [99], für die reformirte Kirche eigentlich hinweg [100]; es kommt ihr Alles im Grunde allein auf subjectiven Glauben an [101]. Doch behauptet ziemlich laxer-

---

mit dem Wasser, welches die Unsauberkeit des Leibes pflegt hinzunehmen, gewaschen bin."

99) Ueber die kathol. Lehre von der Nothwendigkeit der Taufe und Kindertaufe s. §. 57. — Die lutherischen Symbole erklären über Beides sich folgendermaßen: Augsb. Conf. Art. 9.: „Von der Taufe wird gelehret, daß sie nöthig sei [„ad salutem"], und daß dadurch Gnade angeboten werde; daß man auch die Kinder taufen soll, welche durch solche Taufe Gott überantwortet und gefällig werden. Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, welche lehren, daß die Kindertaufe nicht recht sei" [„qui improbant baptismum puerorum, et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri"]; vergl. Apol. A. C. art. 4, de sacrr. p. 156: „Certissimum est, quod promissio salutis pertinet etiam ad parvulos .. Igitur necesse est baptizare parvulos, ut applicetur iis promissio salutis,.. quia salus cum baptismo offertur;" Schmalk. Art. III, 5 p. 329: „Von der Kindertaufe halten wir, daß man die Kinder taufen solle, denn sie gehören auch zu der verheißenen Erlösung durch Christum geschehen, und die Kirche soll sie ihnen reichen;" Gr. Katech. Taufe p. 544 sqq.: „Von der Kindertaufe;" und Form. Conc. Art. 12., welcher ausdrücklich die anabaptistischen Grundsätze von der Kindertaufe verwirft und verdammt (darunter p. 826 auch diesen: „Quod infantes non baptizati coram Deo non sint peccatores, sed iusti et prorsus innocentes, et quod in sua illa innocentia sine baptismo, quo non indigeant, salventur" cet.).

100) Vergl. Calvin. Institut. IV, 15, 20. („At periculum est, ne is, qui aegrotat, si absque baptismo decesserit, regenerationis gratia privetur. Minime vero ... Quantum damni invexerit dogma illud male expositum, baptisma esse de necessitate salutis, pauci animadvertunt .. Ubi invaluit opinio, perditos esse omnes, quibus aqua tingi non contigit, nostra conditio deterior est quam veteris populi" cet.) und ib. IV, 16, 26 („Explodendum esse eorum commentum palam est, qui omnes non baptizatos aeternae morti adiudicant" cet.) mit Conf. Scot. negat. p. 127 („Detestamur crudele iudicium contra infantes sine bapt. morientes"), Declar. Thorun. 2, 6. bapt. 2. („Necessitatem baptismi adeo absolutam non statuimus, ut quicunque sine bapt. externo ex hac vita excesserit.., propterea necessario damnandus sit" cet.) rc.

101) Von aller Nothtaufe will deshalb die reformirte K. ausdrücklich gar nichts wissen (vergl. Conf. Helv. II. c. 20. und Conf. Scot. art.

den: die Form dieses Sacraments bestehe in der Abwaschung des Leibes und der Anrufung der Dreieinigkeit [106]), sein Wesen in der Rechtfertigung; in der Taufe empfange der Mensch Sündenvergebung [107]), die Kinder Erlassung der Schuld der Erbsünde, die Erwachsenen auch der persönlichen Sünde; doch bleibe auch nach der Taufe die Concupiscentia in dem Getauften zurück, wenn gleich nicht als wirkliche Sünde [108]), sondern vielmehr als Mittel zur Tugendübung. Zu wiederholen sei die Taufe nie, weil sie eine geistliche Geburt sei, der Mensch aber nur einmal geboren werde, weil ferner auf den Tod Christi getauft werde, und Christus nur einmal gestorben sei, weil die Taufe gegen die Erbsünde ertheilt werde, diese sich aber nicht erneure, und weil sie endlich einen unauslöschlichen Charakter einpräge [109]). Im Gegensatz gegen mystische Secten des Mittelalters, die eine bloße Geistestaufe wollten, ward die Nothwendigkeit der Wassertaufe ausgesprochen.

Zu dieser feststehenden älteren Lehre von der Taufe fügte das Tridentiner Concil in den 14 Canones, welche es in der 7. Session über die Taufe gab, nicht viel Eigenthümliches hinzu. Es ward daselbst unter Anderem bestimmt: die wahre Lehre von der Taufe finde sich allerdings bei der römischen Kirche [110]), aber auch die von Häretikern ertheilte Taufe sei gültig, wenn sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des H. Geistes und mit der Absicht geschehe, das zu thun, was die Kirche thut [111]);

106) „Quidquid deest ad plenam invocationem Trinitatis, tollit integritatem baptismi“ — Thom. Aqu. P. III. qu. 66. art. 7.

107) Vergl. die späteren Symbolstellen bei §. 56. Anm. 91.

108) Vergl. Thom. Aqu. P. II, 1. qu. 81. art. 3.: „Pecc. originale per baptismum aufertur reatu .., remanet tamen .. actu quantum ad fomitem;“ „sed corruptio fomitis — ib. qu. 74. art. 3. — non impedit, quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis.“

109) „Baptismus iterari non potest.., quia imprimit characterem qui est indelebilis“ — Thom. Aqu. P. III. qu. 66. art. 9.

110) Can. 3: „Si quis dixerit, in ecclesia Romana, quae omnium ecclesiarum mater est et magistra, non esse veram de baptismi sacramento doctrinam: anathema sit.“

111) Can. 4: „Si quis dixerit, baptismum, qui etiam datur ab

die Taufe, theils überhaupt, theils also auch die Kindertaufe insbesondere, sei zur Erlangung des Heils nothwendig[112]), aber der Getaufte könne auch der Taufgnade wieder verlustig gehen[113]); man solle die Taufe nicht bis zum höheren Alter verschieben, am wenigsten bis zum Augenblick des Todes[114]); u. s. w. Von dieser ganzen katholischen Lehre von der Taufe urtheilte Luther, daß sie reiner erhalten sei, als die katholische Lehre von den übrigen Sacramenten[115]), und er tadelte ausdrücklich hinsichtlich derselben

---

haereticis in nomine Patris et Filii et Sp. S., cum intentione faciendi, quod facit ecclesia, non esse verum bapt.: anathema sit." — Vergl. auch die Stelle des Catech. Rom. über Nothtaufe Anm. 101.

112) Can. 5: „Si quis dixerit, baptismum liberum esse, h. e. non necessarium ad salutem, anathema sit." (Vergl. Cat. Rom. 2, 2, 31: „Doceantur [fideles], omnibus hominibus baptismi legem a Domino praescriptam esse, ita ut, nisi per baptismi gratiam Deo renascantur, in sempiternam miseriam et interitum a parentibus, sive illi fideles sive infideles sint, procreentur"). — Ueber die Kindertaufe insonderheit s. Conc. Trid. Sess. V. de pecc. orig. n. 4. (oben §. 38. S. 223 Anm. 27): „Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti; ... anathema sit," und vergl. das unten Anm. 114. und Anm. 119. Folgende; außerdem auch Cat. Rom. 2, 2, 34: „Hortandi sunt magnopere fideles, ut liberos suos, cum primum id sine periculo facere liceat, ad ecclesiam deferendos et solennibus ceremoniis baptizandos curent. Nam cum pueris infantibus nulla alia salutis comparandae ratio, nisi eis baptismus praebeatur, relicta sit, facile intelligitur, quam gravi culpa illi sese obstringant, qui eos sacramenti gratia diutius, quam necessitas postulet, carere patiantur," mit Bellarmin. bapt. 1, 4: „Semper ecclesia credidit, infantes perire, si absque bapt. de hac vita recedant ... Etiamsi parvuli sine sua culpa non baptizantur, non tamen sine sua culpa pereunt, cum habeant originale peccatum."

113) Sess. 7. bapt. can. 6.: „Si quis dixerit, baptizatum non posse, etiamsi velit, gratiam amittere, quantumcunque peccet, nisi nolit credere: anathema sit."

114) Can. 12: „Si quis dixerit, neminem esse baptizandum, nisi ea aetate, qua Christus baptizatus est, vel in ipso mortis articulo: anathema sit."

115) Von der Taufe bekennt Luther (Von der babylon. Gefängniß, Lpz. A. Th. XVII. S. 531), daß „nur dieses einige Sacrament Gott erhalten hat in seiner Kirchen unbefleckt und unvergiftet von den Menschen-

indem sie die Erzeugung des erst nach der Taufe allmählig sich mehr entwickelnden Glaubens des Kindes, ohne etwa die Con-

---

nen Glauben, in welchem sie getauft werden und für sich selbst gläuben. Deß haben wir starke und feste Sprüche: Matth. 19, 13. 14. 15; Marc. 10, 13. 14. 16; Luc. 18, 15. 16.. Diese Sprüche wird uns niemand nehmen, noch sie mit gutem Grund widerlegen. Denn hier stehet es, daß Chr. will unverboten haben, die Kindlein zu ihm zu bringen, ja heißt sie zu ihm bringen, und segnet sie, und giebt ihnen das Himmelreich..., welches nicht seyn kann, sie haben denn eignen Glauben für sich selbst.. Also sagen wir auch hier, daß die Kindlein zur Taufe gebracht werden wohl durch fremden Glauben und Werk; aber wenn sie dahin kommen sind, und der Priester oder Täufer mit ihnen handelt an Christus statt, so segnet er sie, und giebt ihnen den Glauben und das Himmelreich... Aber wir wollen doch sehen ihre Ursache, warum sie die Kinder nicht gläubig halten.. Die Kinder sind nicht zur Vernunft kommen, darum könnten sie nicht gläuben? Wie wenn du durch solche Vernunft wärest schon vom Glauben kommen, und die Kinder durch ihre Unvernunft zum Glauben kommen? Lieber was Gutes thut die Vernunft zum Glauben und Gottes Wort? Ists nicht sie, die dem Glauben und Gottes Wort auf das höheste widerstehet, daß niemand für ihr zum Glauben kann kommen, noch Gottes Wort leiden will, sie werde denn geblendet und geschändet, daß der Mensch muß ihr absterben und gleich werden ein Narr, und ja so unvernünftig und unverständig, als kein jung Kind, soll er anders gläubig werden.. Dazu sage mir, wo bleibet die Vernunft des Christgläubigen, wenn er schläft, so doch sein Glaube und Gottes Gnade ihn nimmer läßt? Kann hier der Glaube ohne Zuthun der Vernunft bleiben, daß sie es nicht gewahr wird; warum sollte er auch nicht anfahen in den Kindern, ehe die Vernunft darum etwas weiß?.. Gottes Werke sind heimlich und wunderlich, wo und wenn er will; wiederum auch offenbarlich genug, wo und wenn er will, daß uns darüber zu urtheilen zu hoch und zu tief ist.. Welche nicht von sich selbst herkommen (zur Taufe), sondern herzugebracht werden, wie Christus heißt die Kindlein herzubringen, derer Glaube befiehl dem, der sie heißt herzubringen, und täufe sie auf desselben Befehl, und sprich: HErr du bringest sie her und heißest sie täufen, so wirst du wohl für sie antworten, da verlaß ich mich auf; ich darf sie nicht wegtreiben, noch ihnen wehren; haben sie das Wort nicht gehöret, dadurch der Glaube kommt, wie es die Alten hören, so hören sie es aber wie die jungen Kindlein. Die Alten fassens mit Ohren und Vernunft oft ohne Glauben; sie aber hörens mit Ohren ohne Vernunft und mit Glauben, und der Glaube ist so viel näher, so viel weniger der Vernunft ist, und stärker der ist, der sie herzubringet.. [Glaube an Gottes Wort ja gar viel ein ander und tiefer Ding ist, denn das, das die Vernunft mit Gottes Wort thut].., daß mich dünket, sollte eine Taufe gewiß seyn, so sei der Kinder Taufe die allergewisseste, eben um des Wortes Christi willen, da er sie heißt zu sich bringen, da die Alten von sich selbst kommen, und daß in den Alten mag

firmation als subjective Ergänzung der Taufe zu betrachten, in unmittelbare Verbindung mit der Taufe bringt. Ueber die meisten übrigen einzelnen Punkte des Taufdogmas, namentlich auch über Verlust der Taufgnade (als solcher), über Wiederholung des Taufsacraments und Taufe der Häretiker, denkt die lutherische Kirche im Wesentlichen wie die katholische [121]); in letzterer Beziehung tauft sie also bloß übertretende Socinianer und überhaupt Unitarier, und zwar nicht rebaptizat, sondern (nun erst) recte baptizat, wiewohl sie es sonst theils um des äußerlichen Bekenntnisses, theils um der Gefahr der inneren Berührung mit unreiner Lehre willen keineswegs für gleichgültig erklärt, in welcher Kirchengemeinschaft die Taufe verrichtet wird. Ueberhaupt ist, nächst jener katholischen

---

Trügerei seyn der offenen Vernunft halben" ꝛc. (Vergl. Ev. pred. D. 12. p. tr., Th. XIV. S. 260: „Die Kindlein stehen da bloß und nackend an Leib und Seele, haben keinen Glauben, kein Werk. Da tritt her die christl. Kirche und bittet, Gott wolle ihm den Glauben eingießen, nicht daß unser Glaube dem Kinde helfen soll, sondern daß es einen eigenen Glauben gewinne" ꝛc.; Ev. pred. D. 19. p. tr., XIV, 347 a: „Wir sagen also, daß der fremde Glaube nicht helfe zur Seligkeit, wenn auch zwo Christenheiten dastünden. Der Christ muß selber gläuben an Christum; denn ich bin nicht für das Kind geboren, werde auch nicht für dasselbige sterben, es hat einen eigenen Tod und Geburt... Also taufe ich das Kind nicht in meinen oder der Christenheit Glauben, sondern mein Glaube und der Christenheit bringet das Kind herzu, darum, daß er ihm gebe einen eigenen Glauben, daß es auch gläube, wie ich gläube" ꝛc.; desgl. den trefflichen ganzen Brief von der Wiedertaufe, vom J. 1528, Th. XIX. S. 674 ff.; z. B. S. 680 f.: „Daß sie sagen, die Kinder können nicht gläuben, womit wollen sie das gewiß machen? .. Es ist ja nicht wider die Schrift, daß ein Kind gläube, wie St. Johannis Exempel zeigt .., sondern der Schrift gemäß; so muß dein Grund wider die Schrift seyn, daß Kinder nicht gläuben mögen" ꝛc.; u. a. Stellen).

121) Ueber Taufe der Häretiker und Taufwiederholung denkt auch die reformirte Kirche der lutherischen gleich; (die Taufwiederholung wird ausdrücklich von der Conf. Belg. art. 34. verpönt, und eine in der kathol. Kirche geschehene Taufe ausdrücklich von der Conf. Gall. art. 28. — wie eine wenn nur auf den dreieinigen Gott durch Irrlehrer verrichtete Taufe von Calvin Epp. et Resp. ed. Genev. p. 458 — für gültig erklärt); ihre Ansicht von Verlust der Taufgnade aber ist eine andere, indem sie eine eigentliche Mittheilung von Taufgnade gar nicht kennt, als etwa nur bei den Prädestinirten, bei denen sie dann wieder auch keine Möglichkeit eines Verlustes statuirt.

Satisfactionstheorie für die persönlichen Sünden, der einzige bedeutende und öffentliche Streitpunkt zwischen beiden Confessionen hinsichtlich der Taufe nur der, wie er aus dem oben (§. 38., vergl. besonders S. 222 f. u. 226) über die Erbsündendifferenz Bemerkten schon hervorleuchtet, daß die katholische Dogmatik behauptet, daß durch die Taufe die Erbsünde ihrem Wesen nach ausgetrieben werde, die lutherische dagegen in tieferer Sünden- und — zufolge des Gegensatzes gegen das Magische des Opus operatum — lebendigerer, geistigerer Sacramentserkenntniß, daß die Schuld der Erbsünde und der Sünde überhaupt getilgt werde, obgleich sie selbst auch noch bleibe; wozu dann, als eine Folge eben derselben divergirenden Sacramentserkenntniß und desselben lutherischen Gegensatzes gegen das katholische Opus operatum, eben nur noch der Dissensus hinsichtlich der Kindertaufe hinzu zu nehmen ist, dessen Princip dann aber freilich von dem bedeutendsten Einflusse auf die ganze Taufpraxis in manchen Beziehungen[122]) seyn mußte.

2. Nach der Lehre der griechischen Kirche, wie sie in der Confessio orthodoxa ausgesprochen wird, nimmt die Taufe, als das erste Sacrament, das zuverlässige Siegel des ewigen Heils, alle Sünden hinweg, bei Kindern die Erbsünde, bei Erwachsenen diese und die persönlichen Sünden. Sie erneuert den Menschen, versetzt ihn wieder in den Zustand der Gerechtigkeit und Unschuld, in dem er sich vor dem Falle befand, und macht ihn zu einem Gliede des Leibes Christi[123]). Deshalb ist die Taufe nothwendig, und auch bei Kindern anzuwenden[124]). Sie wird ordentlicherweise von Priestern verrichtet, kann aber auch im Nothfall von

---

122) Z. B. bei Juden- und Heidentaufen.

123) Conf. orthod. p. 159 sq.: *Τὸ βάπτισμα τόσην δύναμιν ἔχει, ὅπου ἔσωντας καὶ νὰ μὴ δίδεται δεύτερον, εἶναι ἀναμφίβολος σφραγὶς τῆς σωτηρίας τῆς αἰωνίου, καὶ ποῖος νὰ εἶναι ὁ καρπὸς καὶ τὸ κέρδος τοῦ μυστηρίου τούτου, εὔκολα καθ᾽ ἕνας τὸ γνωρίζει. Διατὶ πρῶτον σικώνει ὅλα τὰ ἁμαρτήματα, εἰς μὲν τὰ βρέφη τὸ προπατορικόν, εἰς δὲ τοὺς μεγάλους καὶ τὸ προπατορικὸν καὶ τὸ προαιρετικόν· δεύτερον ὁ ἄνθρωπος ἀνακαινίζεται καὶ ἀποκαθίσταται εἰς τὴν δικαίωσιν ἐκείνην, ὅπου εἶχεν ὕταν ἦτον ἀθῶος καὶ ἀναμάρτητος. .. ἔπειτα οἱ βαπτισθέντες γίνουνται μέλη τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸν κύριον ἡμῶν ἐνδυόμεθα.*

124) Vergl. Conf. orthod. p. 158 sqq.; Ierem. in Actis Würtemb. p. 188; Metroph. Critop. c. 7. p. 87; Dosithei Confess. c. 16.

jedem Christen beiderlei Geschlechts verwaltet werden [125]; und auch die von Häretikern, wenn nur im Namen der Dreieinigkeit vollzogene Taufe ist gültig [126]). Bei Administration der Taufe ist die dreimalige Untertauchung wesentlich, weil nur so der Täufling ganz von der Erbsünde gereinigt werden kann [127]).

---

125) Vergl. Conf. orth. p. 159 (εἰς καιρὸν τινος ἀνάγκης ἠμπορεῖ νὰ τὸ κάμῃ τὸ μυστήριον τοῦτο καὶ κοσμικὸν πρόσωπον ἀνδρὸς ἢ γυναικός); Metrop. Critop. und Dosithei Confess. ll. cc.

126) Vergl. Conf. orthod. p. 157. (Indeß soll — nach Heineccius — in der russischen Kirche lange eine Wiedertaufe christlicher Convertiten üblich gewesen seyn.)

127) Die Conf. orth. p. 157 hebt diese κατάδυσις (καταδύεσθαι τρὶς ἐν τῷ ὕδατι) als nothwendig hervor; desgleichen Metroph. Critop. Confessio p. 86 und Ierem. in Act. Würtemb. p. 238. Dies ist also ein Punkt, in welchem die griechische Kirche von der römisch-katholischen divergirt. (Bis ins 13. Jahrh. nehmlich war auch im Abendlande die Untertauchung gewöhnlich, wurde aber alsdann bei den Lateinern durch die Besprengung verdrängt. Noch Thomas Aquinas Summ. P. III. qu. 66. art. 6. [„in immersione expressius repraesentatur figura sepulturae Christi, et ideo hic modus baptizandi est communior et laudabilior"] giebt der Untertauchung den Vorzug, obschon er dieselbe nicht nothwendig findet [„Ablutio fieri potest per aquam, non sol. per modum immersionis, sed et. per mod. aspersionis vel effusionis .. quamvis tutius sit baptizare per mod. imm. .. Immersio non est de necessitate baptismi"]. Dem Catech. Rom. 2, 2, 17 erscheint der Unterschied zwischen Beidem adiaphoristisch. In der lutherischen, wie in der reformirten Kirche ist die Besprengung gewöhnlich geworden [zufolge modernster Weichlichkeit häufig selbst nur Berührung], wiewohl manche Stellen Luthers und der lutherischen Symbole, ohne die Differenz im Gebrauche sehr wichtig zu machen, entschieden mehr für Untertauchung sind; vergl. Luthers Sermon vom Sacr. der Taufe, Lpz. A. Th. XXII. S. 139: „Die Taufe heißet auf Griechisch baptismus, zu Latein mersio, d. i. wenn man etwas ganz ins Wasser tauchet, das über ihm zusammengehet. Und wiewohl an vielen Orten der Brauch nimmer ist, die Kinder in die Taufe gar zu stoßen und zu tauchen, sondern sie allein mit der Hand aus der Taufe begeußt, so sollt es doch so seyn und wäre recht, daß man nach Laut des Wörtleins Taufe das Kind oder jeglichen, der getauft wird, ganz hinein ins Wasser senkte und täufte, und wieder herauszöge; denn auch ohne Zweifel in deutscher Zungen das Wörtlein Taufe herkömmt von dem Wort Tiefe, daß man tief ins Wasser senket, was man täufet" rc.; dess. Epistelpred. D. 6. p. tr., Lpz. A. XIV, 139: „Wisset ihr nun, warum und wozu ihr getauft seid, und was es bedeutet, daß ihr unter das Wasser getaucht, daß es über euch zusammen gegangen?" rc. vergl. mit S. 141; Kl. Katech. Taufe Nr. 4: „Es bedeutet

nicht, weil dieselbe, ob auch in keiner Weise nothwendig, doch ein hohes Alter für sich habe und ihre Abschaffung Aergerniß geben könnte [131]), fand indeß allmählig diese Gründe ungenügend, und taufte Kinder nicht mehr.

3. Den Mennoniten (sowie auch den Baptisten [132])) ist die Taufe Zeichen und Siegel der Einverleibung in Gottes Gemeine. Sie theilt eine göttliche Kraft nicht mit, sondern versinnbildet nur die stets aus Gott auf die Gläubigen ausströmenden Kräfte, so daß Alles dabei auf den Glauben des Täuflings ankommt [133]). Deshalb, weil nur Erwachsene glauben und bußfertig seyn könnten, verwarfen die Mennoniten die Kindertaufe [134]),

---

größere, an sich aber achtungswerthe gewisse Nachsicht hinsichtlich der Nothtaufe [Apol. Conf. Remonstr. p. 246 sq. vergl. Limborch Theol. chr. 5, 69, 3]).

131) Apolog. Remonstr. c. 23. p. 247: „Remonstrantes ritum baptizandi infantes ut perantiquum .. haud illubenter etiam in coetibus suis admittunt adeoque vix sine offensione et scandalo magno intermitti posse statuunt; tantum abest, ut eum seu illicitum aut nefastum improbent ac damnent. Sed nec arbitrantur tamen propterea, eum ut praecise observatu necessarium vel ex praecepto Chr. vel ex traditione apost. vel alia certa atque indubitata auctoritate tenendum, urgendum aut imperandum esse."

132) Vergl. über diese Alberti Briefe IV, 1316. 1341.

133) Vergl. Ris Confess. art. 32.: „Tota externi baptismi actio nobis ante oculos ponit, testatur et significat, I. Chr. poenitentem et credentem hominem interne baptizare in lavacro regenerationis et renovatione sp. sancti, abluens per virtutem et merita sanguinis sui effusi omnes animae maculas atque peccata, et per virtutem et operationem sp. s., qui vera . . aqua est, internam animae malitiam, redditque eam coelestem, spiritualem" cet. Vergl. Anm. 134.

134) Ris Conf. art. 31.: „Sacer baptismus est externa, visibilis et evangelica actio, in qua sec. Chr. praeceptum et praxin apostolor. ad finem sanctum aqua baptizantur in nomine patris, f. et sp. s., qui doctrinam sancti evangelii audiunt, credunt et libenter poenitenti corde accipiunt. Tales enim iussit Christus baptizari, *sed neutiquam infantes*." Auch in der Confess. der verein. Fries. u. Deutsch. ist nur von bapt. adultorum die Rede; und in den Frankenthaler Verhandlungen wurde die Kindertaufe verworfen als von Chr. nicht geboten, und behauptet, „infantes salvari absque baptismo per merita Christi, et nemini signum baptismi convenire nisi credenti" (s. Schyn plen. deduct. p. 236).

selbst als antichristisch [135]), und tauften — in steter Verbindung mit einem vom Täufling selbst abzulegenden Glaubensbekenntnisse — bloß Erwachsene [136]) (auch Convertiten, die als Kinder bereits eine vermeintlich nichtige Taufe empfangen hatten [137])), und zwar durch völliges Untertauchen.

4. Zur Gestaltung der eigenthümlichen socinianischen Lehre von der Taufe wirkte F. Socin's besondere persönliche Stellung nicht unwesentlich mit. Die polnischen Unitarier, an die er sich anschließen wollte, hatten von ihm verlangt, daß er zuvor sich von neuem taufen lassen solle. Er verweigerte dies aber, und legte die Weigerungsgründe dar in seiner Disputatio, an homini christiano *aquae baptismo* carere liceat. Er erklärte hier Wiedertaufe für erlaubt, wenn sie jemand verlange, nicht aber für nothwendig, und zwar dies aus dem charakteristischen bedeutungsvollen Grunde, weil für die Wassertaufe überhaupt kein Befehl Christi vorhanden sei, und man also nicht bloß die Kindertaufe, sondern jede Taufe überhaupt unterlassen könne [138]). Demzufolge wurde

---

135) Vergl. das Horn. Bekenntniß Art. 21.: „Es wird mit großen Reden verworffen die Taufe der jungen nichts wissenden Kinder; sondern halten dieselbe vor eine Menschenpflanzung im Reiche des Antichrists versiret, welche mit Recht gebühret ausgerottet und verworffen zu werden, nachdemmahle in dem gantzen N. T., noch von seinen Aposteln im geringsten nichts davon befohlen noch geschrieben ist; sondern ist in der That nichts anders, als eine Verachtung und Vertretung der wahren Taufe Christi, in vielen Theilen streitig gegen dieselbe."

136) Die gewöhnlichste Taufzeit ist jetzt das Alter von 18 bis 22 Jahren; doch wird die Taufe öfters theils aus Gleichgültigkeit gegen dieselbe, theils aus Vorurtheil, auch erst im 30. bis 50. Jahre verrichtet; s. Fliedner Collektenreise nach Holland und England Th. I. S. 138.

137) Das Bekenntn. der verein. Fries. u. Deutsch. art. 11. sagt zwar: „Hominem sub conditione verae poenitentiae et scripturae conformis fidei semel baptizatum nunquam rebaptizamus." Diese Worte sollen aber eben zugleich einer Kindertaufe den Charakter eigentlicher Taufe nehmen.

138) Keinesweges, erklärte Socin in der Schrift de baptismo aquae, habe Christus selbst die Taufe als Initiationsritus angeordnet, sondern in den Stellen Matth. 28, 19 u. Marc. 16, 16 bedeute das βαπτίζειν bloß einweihen zum christlichen Bekenntnisse ohne alle Beziehung auf Wasseruntertauchen; die Apostel aber hätten, und zwar ohne Vorschrift Christi, nur die erwachsenen Juden und Heiden, und auch diese nicht immer, getauft

im Rakauischen Katechismus Anfangs die Taufe nicht unter die

(cap. 2. 3. 15. [p. 720: „Cum eo tempore aliquis externus ritus ad eos initiandos, qui ad Christum convertebantur, adhibendus esset, nullus decentior videri potuit, quam is, qui non modo novitatem illam vitae Christianor. propriam ac peccatorum per Dei gratiam condonationem atque abstersionem repraesentaret, ut sic dixerim, et paene ob oculos poneret, verum etiam in Dei populo iam receptus et frequenti usu comprobatus fuisset"]). Auf dieser Basis ruht denn die ganze weitere Socinische Auslassung über die Taufe, namentlich über den nur temporären Zweck und die Entbehrlichkeit derselben, (c. 16. p. 734 b.: „Abunde probatum, non fuisse omnibus, qui Christi discipuli esse velint peraeque et in perpetuum aquae baptismum suscipiendi praeceptum datum, et ob eam rem posse quempiam et nominari et revera esse Christianum, licet aquae baptismum vel nunquam vel non rite, cum tamen posset, acceperit"), aber zugleich auch über ihre Statthaftigkeit überhaupt (c. 17. p. 736 a.: „Quoniam passim receptum est, ut qui ecclesiae annumerari debeant, aquae baptismo sint tincti: tingantur porro aquae baptismo omnes, qui pro iam tinctis non habentur; nihil enim prohibet, quo minus id fieri possit, quamvis ut fiat praeceptum non fuerit") und in gewissen Fällen Räthlichkeit (p. 736 b.: „Dico censere me, ut quicunque ex Iudaeis vel Turcis vel aliis, qui I. Chr. religionem minime profitentur, ad ipsum Chr. convertuntur, in ipsius I. Chr. nomen omnino aqua baptizentur ipsique ea ratione initientur. Etsi enim ea de re nullum expressum et perpetuum mandatum extstat, apostolos tamen, qui id facere consueverunt, imitari decet"), u. s. w. Hinsichtlich der Kindertaufe insbesondere, und zunächst der Taufe von (unitarischen) Christenkindern, bestimmt er (c. 17. l. c. p. 737 a.), „ut, quando . . non, vel si infantes baptizentur, id per se ipsum quidquam mali parere posse videtur, potestas unicuique fiat suos infantes vel baptizandi vel secus." („Hanc — fährt er dann fort — infantium suorum baptizandi vel non baptiz. libertatem ad eos etiam extendimus, qui tum primum ad Chr. ecclesiam sunt aggregandi.") „Qui autem infantes ex fratribus nati baptizati non fuerint, ii .. postquam ita adoleverint, ut suae fidei rationem reddere possint in I. Chr. nomen aqua tingantur." — Vergl. mit allen diesen Aeußerungen Socins selbst auch die in s. ep. Opp. I. p. 383: „De aqu. bapt. ego ita sentio, eum ecclesiae in perpetuum praescriptum non fuisse" cet. „Dico, aquae bapt. ad ecclesiam externam hoc tempore instaurandam meo iudicio nihil pertinere remque indifferentem esse, atque idcirco non esse, quod de eo quidquam explicatius dicam."

praecepta Christi gestellt [139]), sondern nur als apostolischer Gebrauch bei den Proselyten aufgeführt [140]), die Kindertaufe jedoch, wiewohl ohne Verdammung derer, welche sie übten, ausdrücklich verworfen [141]). In späteren Ausgaben des Katechismus aber wurde die Taufe praeceptum Christi genannt, und mit dieser und ähnlichen späteren Modificationen ist die gesammte socinianische Lehre von der Taufe im Zusammenhange nun folgende [142]):

a. Die Taufe ist nur ein Ritus [143]), allerdings von Christo eingesetzt, aber zunächst bloß für die damalige Zeit, zur feierli-

---

139) Cat. Rac. qu. 333: „Quae vero sunt praecepta Domini Iesu, ut vulgo vocant, ceremonialia? Est unum duntaxat, coena nempe Domini."

140) Cat. Rac. qu. 345: „Quid vero sentis de aquae baptismo? Id quod sit ritus exterior, quo homines vel e Iudaismo vel e Gentilismo ad religionem christianam accedentes manifeste profitebantur, se Christum pro Domino agnoscere."

141) Ib. qu. 346. 347: „Num ergo ad eum ritum infantes pertinent? Nullo pacto. Nam nec in scripturis ullum mandatum aut exemplum ea de re habemus, neque ipsi, ut res ipsa indicat, Christum pro suo servatore agnoscere per aetatem possunt. Quid vero de iis sentiendum est, qui infantes baptizant? Quantumvis hac in re errent, non licet tamen ideo eos condemnare, modo alioquin idololatrae non sint, sed pie secundum Chr. praecepta vivant, et alios sententiam ipsorum repudiantes non persequantur. Non consistit enim regnum Dei in huiusmodi externis" cet.

142) S. Catech. Racov. quaest. 345 — 351.

143) Und zwar (nach Cat. Rac. qu. 345. in späteren Ausgg.) „ritus initiationis, quo homines, agnita Christi doctrina et suscepta in eum fide, Christo auctorantur et discipulis eius seu ecclesiae inseruntur, renuntiantes mundo et moribus erroribusque eius, profitentes vero, se patrem et filium et sp. s., qui per apostolos locutus est, pro unico duce et magistro religionis totiusque vitae et conversationis suae habituros esse, ipsaque sui ablutione et immersione ac remersione declarantes ac veluti repraesentantes, se peccatorum sordes deponere, Christo consepeliri, proinde commori et ad vitae novitatem resurgere velle, utque id reipsa praestent sese obstringentes, simul etiam hac professione et obligatione facta symbolum et signum remissionis peccatorum ipsamque adeo remissionem accipientes." (Als Form dieses Ritus wird dabei, p. 222 der letzten Revision, ausschließlich das Untertauchen festgestellt. „Non recte dicis

chen Aufnahme der Juden und Heiden in die Christengemeinschaft, die einer Versinnlichung der Sündenvergebung und inneren Reinigung bedurften [144]).

b. Obgleich die Taufe so eigentlich nur eine temporäre Bedeutung hat, so kann sie doch auch auf neuere Proselyten angewandt werden, wiewohl dies nur kraft der apostolischen Praxis, nicht kraft eines Befehls Christi.

c. Die Kindertaufe ist etwas Ueberflüssiges, Zweckloses, und daher Unvernünftiges. Die Kinder können Christum noch nicht als Erlöser anerkennen und an ihn glauben, und in der Bibel findet sich weder Vorschrift, noch Beispiel einer Kindertaufe. Doch schadet auch dieselbe als äußerlich Ding nichts, und kann geduldet werden [145]).

d. Alle von anderen Kirchen behauptete Wirkungen der Taufe, vor Allem Wiedergeburt, dürfen nicht geglaubt werden [146]).

— heißt es antithetisch —, eos infantes baptizare; non enim baptizant, quod sine totius corporis in aquam immersione et ablutione fieri nequit, sed verticetenus tantum leviter adspergunt; .. quem tamen errorem .. christiana caritas tolerare suadet.")

144) Vergl. Socin. de bapt. aqu. p. 720, S. 418.

145) Cat. Rac. p. 222 der letzten Revision: „Numquid ad baptismum infantes pertinent? Siquidem veteris apost. eccl. morem spectes et finem, in quem hic ritus fuit ab apostolis institutus, ad infantes non pertinet, cum in scripturis nec mandatum nec exemplum ullum hac de re habeamus, nec ipsi fidei in Chr. .. adhuc capaces sint .. Tamen errorem (paedobaptismi) adeo inveteratum et pervulgatum christiana caritas tolerare suadet."

146) Eine gewisse Beziehung der Taufe zur Sündenvergebung nimmt allerdings Socin de bapt. aqu. c. 7. (so wie der Catech. Rac. qu. 345. in späteren Editt.; s. Anm. 143.) an, nehmlich der Taufe, insofern sie professio (et obligatio) ist; „verum professio ista externae illi ablutioni alligata non est, adeo ut etiam alio modo fieri non queat" (de bapt. aqu. l. c.); „peccatorum remissionem .. per aquae bapt. adumbratam quidem fuisse et dari quodammodo consuevisse [Hebr. 6, 1. 2.].., hoc non alia ratione intelligendum est, quam id, quod de donatione sp. s. per manuum impositionem commemorat [scriptura], ut scil. res, quae dabatur, nullo modo ipsi ritui externo alligata esset, nec ab ipsius vi aliqua proficisceretur" (ib. p.

5. Die Quäker endlich wollen ganz consequent nach ihrer Lehre von den Sacramenten überhaupt von äußerer Taufe gar nichts wissen. Die Taufe, welche Christus anordne, ist ihnen lediglich die innere Feuer- und Geistestaufe [147]). Wasser lösche das Feuer aus, die Aufmerksamkeit auf das Aeußere ziehe den Blick von dem allein nothwendigen Inneren ab. Demnach ist ihnen die Taufe allein die Abwaschung und Reinigung des Geistes von den Flecken der Sünde und der Wandel im neuen Leben [148]). Zu seiner äußerst gezwungenen biblischen Beweisführung, daß Christus keinen äußeren Taufact eingesetzt habe, hat übrigens Barclay Socins Schriften stark benutzt.

---

744 b.). Dagegen erklärt über die Wiedergeburt ohne die geringste Zweideutigkeit Cat. Rac. qu. 348. (nach der späteren Textrevision, mit der indeß die frühere hier fast buchstäblich übereinstimmt).: „Falluntur vehementer (qui putant, homines ritu baptismi regenerari). Etenim regeneratio est rationis et voluntatis nostrae transmutatio et ad Christi doctrinam compositio, ut ipsa vox regeneratio indicat. Verum eiusmodi transformatio in infantibus locum habere nequit. Qui ignorant, quae dextra et sinistra sit, tantum abest, ut res tanti momenti in eos cadat. Adultos vero, in quibus mentis et voluntatis transformatio locum habet, aqua vel ritu regenerari posse, tantum a veritate abest, ut etiam videatur quidpiam hoc idololatriae simile, cum aquae vel ritui hoc vel adscribitur vel sine expressa Dei voluntate adstringitur, quod ipsi Deo et sacro eius verbo, eorum qui regenerandi sunt mentibus percepto, adscribi debet."

147) Wassertaufe, sagt der Katech. der Quäker cap. 11., sei nur etwas Johanneisches (Matth. 3, 11).

148) Vergl. Barclai. Apol. thes. 12.: „Sicut unus est Deus et una fides, ita et unum baptisma, non quo carnis sordes abiiciuntur, sed stipulatio bonae conscientiae apud Deum per resurrectionem I. Chr., et hoc baptisma est quid sanctum et spirituale, scilicet baptisma spiritus et ignis, per quod consepulti sumus Christo, ut a peccatis abluti et purgati novam vitam ambulemus." Dazu den Commentar §. 6.: „Qui baptismum aquae necessariam christianae rel. institutionem faciunt, quae pura et spiritualis est et minime cerimonialis, novi foederis dispensationi derogant et rursus pro parte legales ritus et cerimonias constituunt, quarum hic baptismus seu aquae lavatio una erat." (Die Kindertaufe insbesondere erklärt Barclay in derselben Thes. 12. für eine mera traditio humana, cuius nec exemplum nec praeceptum in universa scriptura invenire est.")

II. Von dem Abendmahle.

§. 59.

Im Allgemeinen.

Das Sacrament des Abendmahls, rein biblisch aufgefaßt, erscheint nicht bloß unter den Sacramenten als das bedeutungsvollste [149]), sondern auch überhaupt als der Höhepunkt des christlichen Glaubens und des christlichen Lebens, materiell wie formell; formell, indem ja nur die wiederholte Abendmahlsfeier den Christen mit der Kirche als dem Leibe des HErrn in fortwährendem reellen Zusammenhange erhält; materiell, indem nur das Abendmahl, als das leibhaftige Sichmittheilen des lebendigen persönlichen Christus als Gottmenschen an die Gemeine, nach ihrer ganzen vollen menschlichen Wesenheit, die reelle communicative Gemeinschaft Christi und der Gemeine vermittelt, und dadurch alles abstracte Erkennen und Glauben des Einzelnen [150]) in concretes, lebendiges Haben und Schauen verwandelt. Natürlich aber hat diese hohe materielle Bedeutung das Abendmahl doch freilich nur, wo es in Wahrheit ist [151]).

---

149) Daher auch seine alterthümliche (lutherische) Bezeichnung als „das Sacrament" vorzugsweise oder „das hochwürdige Sacrament."

150) Auch in Beziehung auf die Rechtfertigung, als Mittelpunkt des christlichen Lebens, insonderheit.

151) „In legitimo nimirum eius usu" Form. Conc. art. 7. p. 760. (S. die Stelle im Zusammenhange §. 60. gegen Ende). — Vergl. auch Luthers Glaubensbekenntniß (unten im Anhange) in dieser Beziehung, womit dann auch andere Erklärungen Luthers — darüber nehmlich, daß bei entstellter sacramentlicher Ordnung Gottes (und namentlich auch bei der in den reformirten Kirchen als solchen üblichen) man nicht meinen dürfe, Leib und Blut Christi zu empfangen — im Einklange sind; vergl. z. B. Luthers Schreiben an Herz. Ernst von Lüneburg bei de Wette Th. IV. S. 219 f. („Sollten wir uns nehmen lassen solcher Vereinigung, so müßten wir zu beiden Theilen gestatten, daß, wo unsere Leute etwa zu ihnen kämen und das Sacrament empfahen wollten, oder wiederum ihre Leute zu uns kämen, würde der unleidliche Irrthum angehen, daß unsere Leute eitel Brod und Wein empfingen, und doch gläubten, daß der Leib und Blut Christi wären, und ihre Leute bei uns den Leib und Blut Chr. empfingen, und doch gläubten, daß eitel Brod und Wein wäre; und der Greuel viel mehr"), s. Schreiben an die Frankfurter von 1533 bei Walch Th. XVII. S. 2135, ꝛc.

Was nun die Ansicht der einzelnen christlichen Kirchenpartheien über das Abendmahl betrifft, so stimmen zuvörderst und im Allgemeinsten alle mit einer einzigen Ausnahme darin überein, daß sie als einen von Christo eingesetzten Religionsgebrauch es wirklich feiern. Nur allein die Quäker verwerfen in ihrem consequenten Spiritualismus diese äußere Feier. Aber die das Abendmahl wirklich begehenden Christen theilen sich nun wieder, in zwiefacher Beziehung, in materialer und formaler, in zwei Hauptclassen. Formal insofern, als die lutherische Kirche[152]), so wie die reformirte[153]) und (wiewohl abweichend) die griechische Kirche (s. §. 64.), und die kleineren Secten[154]) der Einsetzung des HErrn gemäß glauben, daß das Abendmahl nur unter beiderlei Gestalt vollständig und wahrhaft empfangen werde, die rö-

152) Vergl. Augsb. Conf. Art. 22. Von beider Gestalt des Sacr.: „Den Laien wird bei uns beide Gestalt des Sacraments gereicht, aus dieser Ursach, daß dies ist ein klarer Befehl und Gebot Christi Matth. 26.: Trinket alle daraus" ꝛc.; Apol. C. A. art. 10. de utraque specie coenae Dom.: „Non potest dubitari, quin pium sit et consentaneum institutioni Christi et verbis Pauli, uti utraque parte in coena Domini. Chr. enim instituit utramque partem, et instituit non pro parte ecclesiae, sed pro tota ecclesia;" Schmalk. Artt. Th. III. Art. 6. „(Vom Sacr. des Altars halten wir ..) Und daß man nicht soll einerlei Gestalt allein geben .. Denn obs gleich wahr wäre, daß unter einer (Gestalt) so viel sei, als unter beiden, so ist doch die einige Gestalt nicht die ganze Ordnung und Einsetzung durch Chr. gestift und befohlen; und sonderlich verdammen und verfluchen wir in Gottes Namen diejenigen, so nicht allein beide Gestalt lassen anstehen, sondern auch gar herrlich daher verbieten, verdammen, lästern als Ketzerei und setzen sich damit wider und über Chr. unsern HErrn und Gott;" und Form. Conc. art. 7. p. 602: „Reiicimus atque damnamus unanimi consensu .. sacrilegium, quo laicis una tantum pars sacramenti datur; cum nimirum contra expressa verba testamenti Christi calice illis interdicitur, atque ita sanguine Chr. spoliantur."

153) Vergl. Conf. Helv. II. cap. 21.; Art. Angl. 30.; Conf. Scot. art. 22. („Pontificii .. suffurando a populo poculum illud benedictionis horrendum sacrilegium commiserunt"), u. a. St.

154) Die Conf. Remonstr. 23, 5. erklärt sich ausdrücklich gegen die Kelchentziehung; die socin. und mennonit. Confessionen enthalten keine solche bestimmte Negative, die indeß durch die socin. und mennonit. Praxis gegeben wird.

misch-katholische Kirche dagegen (s. §. 63.) dasselbe für die Laien (so wie für die nicht administrirenden Geistlichen) auf bloß die eine von beiden Gestalten beschränkt, indem sie behauptet, daß Christus in jeder von beiden vollständig vorhanden sei; desgleichen formal, doch nur in untergeordneter Beziehung, auch insofern, als von allen Kirchengemeinschaften nur die griechische Kirche, freilich gegen das apostolische Gebot (1 Cor. 11, 28) der dem Abendmahlsgenusse vorhergehenden Prüfung, auch die Communion der Kinder zulässig findet, als nur sie, die ursprüngliche Begehungsart in der That unschuldig verleugnend, aber freilich nicht gleich unschuldig Unwesentliches verwesentlichend, gesäuerten Brodes beim Abendmahle sich zu bedienen pflegt, u. s. w. — Die materiale Hauptdifferenz dagegen — ganz gemäß der oben S. 371 Anm. 3. bezeichneten allgemein sacramentlichen Divergenz — liegt tiefer. Die lutherische Kirche nehmlich (s. §. 60.), sowie die katholische und die griechische sehen im Abendmahle ein Gnadenmittel, das dem Genießenden wirklich etwas Himmlisches mittheilt, indem Christus in seiner lebendigen leibhaftigen Persönlichkeit als Gottmensch darin gegenwärtig ist, und so den Genießenden, nach deren voller menschlicher Wesenheit, selbst auch dem Leibe zum Segen als Keim der dereinstigen Auferstehung zum Leben, sich mittheilt. Sie glauben mithin an eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle und an einen wahren, leiblichen Genuß desselben unter dem Brode und Weine [155]. Die reformirte Kirche (s. §. 61.) dagegen und die kleineren Secten (§. 62.) [156]) leugnen — als einfache

155) Dies wichtige Gemeinsame der eigenthümlichen lutherischen Abendmahlslehre mit der katholischen macht es auch erklärlich, wie erstere, im Grunde die ursprüngliche, — vergl. §. 60. S. 433 f. — für Jahrhunderte doch so sehr in letzterer hat auf- und untergehen können.

156) Wie aber bei allen diesen Secten nach der Reformation, so erscheint es auch bei allen mittelalterlichen — die überhaupt nur vom Abendmahle noch etwas wissen wollten — (bei einem Berengar, den Petrobrusianern, Henricianern, Wiklefiten rc., selbst den Waldensern und zum Theil den böhmischen Brüdern) als etwas Charakteristisches, daß sie das Wesentliche der reformirten Abendmahlslehre anticipirend festhielten (zugleich ein Beweis mehr dafür, daß unter allen akatholischen Kirchenpartheien allein die lutherische Kirche auf, nicht neben, dem ächten uralt katholisch christlichen Stamme neue Zweige, Blüthen und Früchte zu treiben vermocht hat).

theoretische und praktische Consequenz nestorianischer Theorie über die Person Christi, und noch tiefer dann eines eigentlich auch ihr erst zum Grunde liegenden allgemeinen Spiritualismus — die leibhaftige Gegenwart und Mittheilung Christi nach seiner lebendigen Persönlichkeit im Sacrament, glauben bloß an irgend eine geistige Gegenwart Christi bei demselben, und kennen kein wesentlich anderes durch das Sacrament zu empfangendes Heil, als was subjectiver Glaube gewährt. Beide Hauptclassen theilen sich aber je wieder in mehrere Unterabtheilungen, die erste in zwei, weit von einander divergirende, die letztere in mindestens drei, einander nähere. Die Unterabtheilungen der ersteren Classe bilden die lutherische Kirche einerseits, und die katholische und griechische andererseits; die Unterabtheilungen der letzteren Classe die Calvinisch reformirte Kirche einerseits, die Zwinglisch reformirte Kirche, so wie noch mehr im Extrem die Arminianer und vollends Socinianer andererseits, und endlich, in einer gewissen, übrigens einheitslosen Mitte zwischen beiden Unterabtheilungen, ja wohl selbst nicht ohne Beziehungen zur ersteren Hauptclasse, die Swedenborgianer, Mennoniten und neu (nicht formal nur, sondern auch real) Unirten. Die lutherische Kirche, im Unterschiede von der katholischen, glaubt einfältig und demüthig nach dem Worte der Schrift an das Daß der leibhaftigen Gegenwart Christi im Abendmahle, wobei sie nur alle gotteslästerlichen und voreiligen Gedanken über das Wie abschneidet, die positive Bestimmung des Wie aber keinesweges dem grübelnden menschlichen Verstande überläßt, sondern sich unter das göttliche Allmachtswort glaubend, ohne zu sehen, beugt[157]). Sie glaubt, dem festen Worte der Einsetzung gemäß, ein sacramentliches, von Gottes Allmacht um seines ein für alle Mal wahrhaftig gesprochenen und nun zu seiner Ehre

---

157) Das ist eben das Eigenthümliche der lutherischen und allein der lutherischen Abendmahlslehre, in ihrem Unterschiede sowohl von der katholischen einer=, als von der reformirten andererseits, daß sie den menschlichen Glauben so lediglich an Gottes allmächtiges Wort bindet, ohne mit der katholischen und reformirten ihn irgendwie an der Krücke des begreifen wollenden Menschenverstandes gehen zu lassen: eine Eigenthümlichkeit, die nun allerdings eine größere Stärke und Tiefe des Glaubens fordert, aber auch allein — eben durch die Bindung an das allmächtige Wort — ihn allvermögend macht.

frei zu bekennenden und nach seiner Ordnung segnend (in der Consecration) zu wiederholenden Verheißungswortes willen bewirktes Vorhandenseyn des Leibes und Blutes Christi in, mit und unter dem zugleich freilich seine eigne Substanz behaltenden Brode und Weine (1 Cor. 10, 16; 11, 28) während der sacramentlichen Feier, und zwar so, daß dabei jeder objectiv Theilnehmende des HErrn Leib und Blut, was ja objectiv vorhanden, empfängt, doch nur die subjectiv Gläubigen zum wirklichen subjectiven Segen. Die Katholiken [158]) und Griechen dagegen behaupten eine durch den Priester im Augenblick und mittelst der priesterlichen Consecration geschehende Verwandlung des Brodes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi, und dies empfängt, nach dem Sinne der katholischen Kirche, in Gemäßheit ihres tief liegenden theoretischen, wie praktischen Grundirrthums (§. 54. S. 372 f.), ein jeder Theilnehmer — wenn er nur nicht willentlich widerstrebt — zum Heile, ganz abgesehen vom Glauben, ex opere operato. Außer dieser Lehre von der Transsubstantiation, welcher zufolge die katholische Kirche die consecrirte Hostie den Gläubigen zur Adoration darbietet und die nicht genossenen als Leib Christi sorgfältig aufbewahrt, aber zugleich in entschiedener Abhängigkeit von dieser Verwandlungslehre, ist es auch der katholischen und griechischen Kirche eigenthümlich, daß beide, obwohl nur die römisch-katholische diese Ansicht vom Sacrament des Altars zum Mittelpunkte ihres ganzen kirchlichen Lebens macht, das Abendmahl nicht bloß als Sacrament, das von jedem Gläubigen empfangen werden müsse, sondern auch als ein wahres Sühnopfer betrachten. Sie wenden nehmlich den Christus, welcher durch die priesterliche Consecration — nach einer von seinem Verheißungsworte und dem darin angegebenen beschränkteren Zwecke freilich absehenden Vorstellung — ein für alle Mal herbeigeführt und gegeben worden ist, so daß er hinfort in der consecrirten Hostie ist und bleibt, auch weiter nun dazu an, Gott als Opfer dargebracht zu werden, und glauben demgemäß, in gleichem Widerspruch gegen die Schrift, als Einklang mit katholischer pelagianisirend verdünnender Würdigung Christi Werkes, daß der Christus, welcher sich einst blutig am Kreuze für die Menschheit opferte, im Abendmahle — in der ceremonienreichen Opferhandlung der Messe — unblutig

158) Vergl. S. 373 Anm. 8.

durch die Hand des Priesters immerfort geopfert werde zur vollgültigen Sühnung für Lebendige und Todte. All diese römisch-katholische übergläubige Zuthat zu der rein biblischen lutherischen Abendmahlslehre hat nun die reformirte Kirche in streng formal biblisch reformatorischem Streben natürlich entschieden hinweggeworfen [159]), damit zugleich aber auch, in einer Neigung, der sinnlichen und irdisch vernünftigen Wahrnehmung mehr und unbedingter zu glauben, als Gottes Worte, mit dem offenbaren Keime also alles Rationalismus als ungläubigen Abthuns [160]), die lutherische reine Wahrheit selbst. Zwar will die Calvinisch reformirte Kirche durch das Abendmahl auch wohl in gewissem Sinne dem Genießenden etwas Himmlisches mitgetheilt werden lassen; zuvörderst aber doch nur dem Gläubigen; der nicht Gläubige — als wäre die Wahrheit der Zusage des HErrn und der Werth seiner Gabe erst von dem Glauben des Menschen abhängig — empfängt im Abendmahle nichts als nur Brod und Wein, beides als todte Zeichen des Leibes und Blutes Christi, das selbst also objectiv doch gar nicht da ist. Sodann ist auch das dem Gläubigen im Sacrament Gegenwärtige und Mitgetheilte nicht etwa der lebendige persönliche Christus, leibhaftig gegenwärtig und mitgetheilt; denn Christus nach seiner Menschheit ist und bleibt im Himmel, und kann sich leibhaftig auf Erden nicht mittheilen; nur geistig gegenwärtig gewissermaßen ist dem Gläubigen Christi im Himmel befindlicher Leib, und nur geistig — welcher geistige Genuß eines Leibes dann freilich als ein Unding erscheinen muß,

---

159) Verwerfung der Transsubstantiation (Conf. Helv. I. art. 22.; Art. Angl. 28.; Conf. Angl. p. 94; Conf. Scot. art. 21.; Heidelb. Kat. Fr. 78.; Decl. Thor. p. 62), der Hostien-Adoration (Art. Angl. 28.; Conf. Scot. art. 22.; Declar. Thorun. p. 63), des Meßopfers (Conf. Helv. II. c. 21., Art. Angl. 31.; Heidelb. Katech. Fr. 80, woselbst dasselbe als „eine Verleugnung des einigen Opfers J. Chr. und eine vermaledeiete Abgötterei" bezeichnet wird; u. a.) lag so nothwendig schon in den allgemeinsten Grundzügen der reformirten Abendmahlslehre, die ja selbst fast gänzlich aus diesem negativen und antithetischen Interesse sich herausgebildet hat, daß das Gegentheil als völlig undenkbar sich darstellt.

160) So gut die katholische Zuthat als Aberglaube zu bezeichnen ist, auch dies reformirte Abthun als Unglaube.

wie der leibliche eines Geistes [161]), und wie der Begriff einer Ehe in Gedanken, eines Essens mit den Augen rc. — nur geistig, reell mithin gar nicht, vielmehr nur im Glauben [162]), genießt er so diesen Leib und dies Blut des HErrn. Endlich ist auch dieser Genuß nicht — wie es Christus freilich geordnet [163]) — Eines

161) „Lieber, das ist nichts geredt," so fertigt treffend Luther den geistigen Genuß ab (Groß. Bekenntn. v. Abendmahl, Werke Walch XX. S. 1248.). Aber auch ein Zwingli selbst konnte dies Undingliche nicht verkennen. „Nec eos — sagt er Comm. de vera et falsa rel. (Opp. ed. Tur. a. 1544. T. II. p. 206 b.) — audiendos esse putamus, qui .. sic decernunt: Edimus quidem veram corporeamque Chr. carnem, sed spiritaliter. Nondum enim vident, simul stare non posse, corpus esse et spiritaliter edi" cet. („Corpoream carnem spiritaliter edere nihil est aliud, quam, quod corpus sit, spiritum esse adserere").

162) Das erkennt auch die Concordienformel für das Ergebniß der Calvinischen Lehre, indem sie erklärt art. 7. p. 726: „Cum de praesentia corporis et sanguinis Christi in coena loquuntur, non volunt ea in terris adesse, nisi respectu fidei nostrae; h. e. fidem nostram dicunt per visibilia symbola, perinde ut verbum praedicatum, commonefieri et excitari, ut sese attollat atque omnes coelos transscendat, et hoc modo praesens in coelo corpus Chr. eiusque sanguinem, imo ipsum Chr. cum omnibus beneficiis suis, vere et substantialiter, sed tamen *spiritualiter tantum* sumat eoque fruatur." Calvin selbst (Instit. IV, 17, 5) unterscheidet nun zwar Glauben schlechthin und Genuß des Leibes Chr. mittelst des Glaubens („Illis manducare est duntaxat credere, ego, credendo manducari Chr. carnem, quia fide noster efficitur, eamque manducationem fructum effectumque esse fidei dico; .. illis manducatio est fides, mihi ex fide potius consequi videtur;" s. §. 61.); daß diese Unterscheidung aber in der hier in Betracht kommenden Rücksicht bedeutungslos ist, leuchtet ein, auch wenn Calvin nicht ohnehin gerade in Bezug auf das Abendmahlssacrament ausdrücklich erklärte (Inst. IV, 17, 32.): „cuius omnia ad fidem referenda sunt."

163) Der Geltung des Wortes Christi setzt Calvin nur Speculation entgegen, freilich aber unter sehr frommer Hülle („ne quid coelesti Christi gloriae derogetur" — Inst. IV, 17, 19; denn „sub haec corruptibilia elementa retrahere Christum .. prorsus ducimus nefas esse" — Inst. IV, 17, 12; „Christum ipsi in pane locant, *nobis* autem non ducimus fas esse, eum de coelo detrahere" - ib. §. 31; vergl. Calv. Defensio sanae et orthod. doctr. de sacrr., Opp. T. VIII. p. 657: „an somniandum, in nos transfundi eius substantiam, ut sordibus nostris inquinetur?" Vergl. auch Anm. 166.)

mit dem des sacramentlichen Brodes und Weins, er findet nicht statt in dem Genusse eben dieses Brodes, ja er ist gar nicht einmal eigentlich abhängig von dem Brode und Weine, sondern er geschieht nur zu gleicher Zeit mit, nur neben [164]) dem irdischen Genusse des bloß irdischen Brodes und Weines, welches Leib und Blut Christi bloß versinnbildet, durch eine Wirkung — eben nicht des irdischen Genusses, sondern, als des allein also im Abendmahl Gegenwärtigen, des allein (statt des 1 Cor. 10, 16 Genannten) durch das Brod Communicirten [165]) — des H. Geistes, mittelst eines Emporhebens — da doch sonst freilich in seiner ganzen Offenbarungsanstalt der barmherzige Heiland sich zu dem sündhaften Menschen herabläßt [166]) — des menschlichen Geistes in den Himmel im Glauben, d. h. hier dann [167]) in der Phantasie. Diese im höchsten Grade gekünstelte Calvinische Lehre, die dann bei aller durch das Streben nach Versöhnung des objectiven Gotteswortes mit der subjectiven Wahrnehmung veranlaßten Künstelei doch immer in dem contradictorischen Gegensatze zur lutherischen Lehre beharrt, daß nach dieser Christus in seiner leibhaftigen Persönlichkeit im Sacrament gegenwärtig ist und leibhaftig sich mittheilt, nach jener abwesend (jenseits des Irdischen) bleibt und (wenn auch ideal, symbolisch, doch real, d. i.) leibhaftig sich nicht mittheilt, und bei all ihrer einigermaßen erstrebten, aber freilich

---

164) Wie es ausdrücklich namentlich der Heidelb. Katech. erklärt; s. §. 61.

165) Vergl. Apol. C. A. art. 4. p. 157 u. F. C. art. 7. p. 741 (unten §. 60. Anm. 186.).

166) „Das — hatte Oekolampadius gesagt wider Bilib. Pirkheimer — müsse ein feiner König der Ehren seyn, der seinen Leib auf dem Altar auch von den gottlosen Buben lasse hin- und herwerfen," und ähnlich grundverkehrt, weil dem Worte widerstreitend, hatte Calvin (s. Anm. 163) die Ehre Christi vertheidigt. Auf jenes Oekolampadische entgegnet Luther (Daß die Worte, das ist mein Leib, noch vest stehen, Werke Walch XX. S. 1018 ff.): „Daß sich jemand läßt ehren und von Anderen dienen, ist eine schlechte Ehre und nicht eine göttliche Ehre .. Unsers Gottes Ehre ist die, so er sich um unsertwillen aufs allertiefste heruntergiebt, ins Fleisch, ins Brod, in unsern Mund, Herz und Schooß; und dazu um unsertwillen leidet, daß er unehrlich gehandelt wird, beide auf dem Kreuz und Altar."

167) Ein Glaube nehmlich, der sich in göttlichen Dingen nicht auf Gottes Wort, sondern auf seine eigenen Gedanken stützt, ist kein Glaube mehr, sondern Einbildung.

nur scheinbar errungenen Objectivität im eigentlichen, tiefsten Resultate, selbst nach Calvins eignem Geständnisse [168]), doch von der ganz subjectiven Zwinglischen wenn auch augenscheinlich, doch wesentlich nicht abweicht, konnte natürlich nicht der ganzen reformirten Kirche zusagen. Ein Theil beharrte redend oder schweigend, und zwar im Laufe der Zeit dem äußeren Umfange nach immer zunehmend, bei der völlig kahlen, aber doch denkbaren, weil eben rein rationalistischen, Zwinglischen Lehre, und erklärte, in wesentlicher, nur graduell verschiedener, Uebereinstimmung mit den Arminianern und im äußersten Extrem den Socinianern, das Abendmahl für eine bloße symbolische Danksagungs- und Bekenntnißcerimonie [169]), worin Brod und Wein Christi für uns gekreuzigten Leib und für uns vergossenes Blut nur schlechthin bedeuten. Weder mit Calvin, noch mit Zwingli ganz einig, aber — gewissermaßen als Mittler — im Wesentlichsten mit beiden harmonirend, sind endlich noch zwei jener kleineren Secten, die überhaupt sämmtlich an den Geist der reformirten Kirche sich theils mehr, theils minder innig anschließen: nehmlich die Swedenborgianer, welche übrigens Calvin hier sich mehr nähern als Zwingli'n, so daß sie selbst manches Tiefere aus der lutherischen Lehre reservirt haben, und die Mennoniten, welche entschieden Zwingli'n näher kommen als Calvin, wozu dann, insofern gerade das Abendmahl die Lebensfrage der Union ist, hier auch noch die neu Unirten hinzu zu nehmen sind, bei denen der Unterschied eines dreifachen Tropus, eines einigermaßen lutherischen, eines reformirten und eines indifferentistisch gemischten (welcher letztere

---

168) S. §. 54. Anm. 22. — Damit kommt dann auch das Urtheil der Concordienformel vollkommen überein in der Einleitung zu Art. 7. (s. §. 60. 61.): „Posteriores Sacramentarii *sub splendidis verbis* eandem crassam, quam priores habent, opinionem occultant et retinent, quod videlicet praeter panem et vinum nihil amplius in coena Domini sit praesens et ore sumatur" cet., welche Worte der Epitome die Sol. declaratio p. 726 sqq. näher erläutert.

169) Den Zweck des dankenden Bekennens legt ja freilich auch die lutherische Kirche dem Abendmahle bei (vergl. Apol. A. C. art. 3. p. 99: „instituta est Coena Domini, ut.. et foris confiteamur fidem nostram et praedicemus beneficia Christi"); aber nicht bloß diesen, sondern nur nebenbei diesen, und auch nicht denselben als einen bloß symbolischen.

— als der eigentlich charakteristische, doch neuerlich mehr wieder zurück tretende — lutherische, Calvinische, Zwinglische, Swedenborgianische, Arminianische, Mennonitische und Socinianische Abendmahlslehre vollkommen, natürlich zu Ungunsten reiner Lehre [170]), indifferenzirt, und als Normalzustand bei der kirchlichen Abendmahlsfeier den betrachtet, sich gar nichts recht Bestimmtes dabei zu denken [171]), den da nicht Zustimmenden aber nun am liebsten eine quäkerische Abendmahlspraxis gönnt), freilich nicht zu übersehen ist. Natürlich kommt bei allen jenen obigen drei Nüancen der reformirten Abendmahlsansicht, sofern bei allen die leibhaftige Gegenwart Christi im Abendmahle gleicherweise wegfällt, bei der Sacramentsverwaltung weder auf ein segnendes Sprechen des göttlichen Verheißungswortes (Consecration), noch auf ein sonstiges (zur übrigen Action [172]) gehöriges) freies Bekennen seines wahren (des lutherischerseits erfaßten) Inhalts, — welches beides (zusammt der ganzen, lediglich durch sacramentliche Feier einer wahren Gegenwart Christi bedingten lutherischen Altarpraxis [173])) die reformirte Kirche vielmehr entschieden genug verwirft [174]), — etwas Sonderliches an; und auch die Nothwendigkeit einer Beichte vor dem Abendmahlsgenusse [175]), zur Verhütung schweren Gerichts (1 Cor. 11, 27—29), können alle die Kirchenpartheien nicht statuiren, nach deren Ansicht der Unwürdige den Leib und das Blut des HErrn ja doch nicht empfängt.

---

170) Denn Rein und Unrein, Gesundheit und Krankheit, Gerade und Ungerade giebt stets als Facit das Letztere.

171) In Rheinbaiern und Baden z. B. — den über die dort vollzogene Union öffentlich vorliegenden Urkunden zufolge — ist durch die Union für das Abendmahl bekanntlich eine dogmatische Formel gegeben worden, lediglich des Inhalts, das Abendmahl sei die seligste Vereinigung mit Christo.

172) Zum „legitimus usus“ (s. S. 422 Anm. 151).

173) „Sacrament des Altars“ heißt ja darum auch in Luthers Katech. u. in den Schmalk. Artt. das h. Abendmahl.

174) Ihre Ansicht über alle (keineswegs bloß die katholische) eigentliche Consecration insbesondere s. oben §. 54. S. 380 Anm. 32.; den lutherisch kirchlichen Gegensatz genauer s. bei §. 60. S. 442 ff.

175) Ueber dieselbe mehr unten bei §. 65, 1.

§. 60.

Lutherische Lehre vom Abendmahl insbesondere[176]).

Frühzeitig, schon im J. 1520 in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft[177]), war Luther dazu gekommen, die Transsubstantiation als eine Dichtung scholastisch metaphysischer Spitzfindigkeit zu verwerfen; dabei aber behauptete er doch auch ferner unwandelbar die wahrhafte Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle. Er gründete sich hiebei felsenfest auf die unzweideutigen Einsetzungsworte in der h. Schrift[178])

---

176) Die symbolisch begründete formale lutherische Lehre von beiderlei Gestalt des Abendmahls s. schon bei §. 59. S. 423; hier also eigentlich nur die materiale von der Gegenwart Christi im Abendmahle.

177) Indeß auch schon früher leuchtet durch Luthers Ausdrucksweise seine nachmalige Lehre durch, wiewohl sie damals noch durch eine Dogmatik und Kirchensprache der Zeit gebunden erscheint, mit welcher Luther um so weniger voreilig brechen wollte, da er wohl wußte oder fühlte, daß sich in älterer Zeit auch ein reinerer Glaube in Worten, wie Verwandlung, μεταβολὴ, conversio, ausgedrückt hatte. (Führt doch auch selbst noch die Apol. A. C. p. 157 billigend das Gebet des Meßcanons, „ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat,“ und den Ausspruch des Bulgarius, „panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari,“ an). Vergl. Luthers Sermon von d. hochw. Sacr. des heil. wahren Leichnams Chr. von 1519 (Lpz. A. Th. XVII. S. 276): „Ueber das Alles hat er diese zwo Gestalten nicht bloß noch lebiglich eingesetzt, sondern sein wahrhaftig natürlich Fleisch in dem Brod, und sein wahrhaftig natürlich Blut in dem Wein gegeben, daß er je ein vollkommenes Zeichen gebe. Denn zugleich als das Brod in seinen natürlichen wahrhaftigen Leichnam und der Wein in sein wahrhaftig natürlich Blut verwandelt wird: also wahrhaftig werden auch wir in den geistlichen Leib d. i. in die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen gezogen u. verwandelt.. Etliche üben ihre Kunst und Subtiligkeit, trachten, wo das Brod bleibe ..; es ist genug, daß du wissest, es sei ein göttlich Zeichen, da Christus Fleisch und Blut wahrhaftig innen ist; wie und wo, laß ihm befohlen seyn.“

178) „Aus dem Wort — sagt Luther im Gr. Katech. Abendm. im Anfang (p. 554) — kannst du dein Gewissen stärken und sprechen: Wenn hunderttausend Teufel sammt allen Schwärmern herfahren, wie kann Brod und Wein Christus Leib und Blut seyn? so weiß ich, daß alle Geister und Gelehrten auf einen Haufen nicht so klug sind, als die göttliche Majestät im kleinsten Fingerlein. Nun stehet hier Christus Wort: nehmet, esset, das ist mein Leib, trinket alle daraus, das ist das neue Test. in meinem Blut. Da bleiben wir bei, und wollen sie ansehen, die ihn meistern werden, und

(vergl. mit 1 Cor. 10, 16; 11, 29; u. a. St.), und sah sich in seinem Glauben noch gekräftigt durch eine sichere kirchliche Ueberlieferung, die in allen Jahrhunderten diesen Glauben im Allgemeinen unerschütterlich behauptet hatte [179]), und zwar in den ersten Jahrhunderten selbst fast durchgängig [180]) in biblischer Reinheit, und in der Folge, als — bei dem Mangel einer sichernden bestimmten dogmatischen Form und unter positiven zeitlichen Einflüssen — Zusatz von Aberglauben ihn zwar auch nicht hinwegnahm [181]), doch aber ver-

---

anders machen, denn ers geredet hat .. Denn wie Christus Mund redet und spricht, also ist es, als der nicht lügen noch trügen kann .. Und wie kein Heiliger auf Erden, ja kein Engel im Himmel das Brod und Wein zu Christus Leib und Blut machen kann, also kanns auch Niemand ändern noch wandeln, ob es gleich mißbraucht wird .. Denn er spricht nicht, wenn ihr gläubt oder würdig seid, so habt ihr mein Leib und Blut, sondern: Nehmet, esset und trinket, das ist mein Leib und Blut .. Auf den Worten stehet all unser Grund, Schutz und Wehre wider alle Irrthum und Verführung, so je kommen sind oder noch kommen mögen."

179) „Dieser Artikel — sagt er (Sendbrief wid. etl. Rottengeister an Markgr. Albrecht, Walch X. XX., 2096 f.) — ist nicht eine Lehre oder Aufsatz außer der Schrift von Menschen erdichtet, sondern klärlich im Evangelio durch helle, reine, ungezweifelte Worte Christi gestiftet und gegründet, und von Anfang der christlichen Kirchen, in aller Welt, bis auf diese Stunde einträchtiglich geglaubet und gehalten."

180) In kirchlicher Praxis allein herrschend, in theologischer Darstellung wenigstens durchaus vorherrschend.

181) Wie bestimmt die sich bildende Transsubstantiationslehre auch zugleich die reinen Elemente der Wahrheit in sich enthielt, bezeugen die Lehrsätze des Paschasius Radbertus im 9. Jahrh., der als der Begründer jener Lehre betrachtet zu werden pflegt. Er erklärt in s. Liber de corpore et sanguine Domini unt. A., Cap. 1, 2: „Patet, quod nihil extra vel contra Dei velle potest, sed cedunt illi omnia omnino .. Quia voluit, licet in figura panis et vini, haec sic esse, omnino nihil aliud quam caro Christi et sanguis post consecrationem credenda sunt .. non alia plane, quam quae nata est de Maria et passa in cruce et resurrexit de sepulcro;" cap. 2, 2: „Sensibilis res intelligibiliter virtute Dei per verbum Christi in carnem ipsius ac sanguinem divinitus transfertur;" cap. 4, 1: „Quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Sp. S. potentialiter creari.., ut, sicut de virgine per Sp. vera caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecretur;" cap. 8, 2.: „Substantia panis et vini in Christi

deckte, wenigstens nie ohne von Zeit zu Zeit auftretende stets neue Zeugen der völlig lauteren Wahrheit (vergl. §. 63, 1, b). Auch wurde es ihm leicht, durch eben so tiefe, als vielseitige dogmatische und psychologische Erörterungen jene Wahrheit in helles Licht zu stellen, und alle spiritualistischen und rationalisirenden Einwendungen der Gegner, wie besonders Zwingli's, in ihrer Nichtigkeit darzulegen. Seine wichtigsten Schriften in dieser Hinsicht sind sein „Verkünden wider die himmlischen Propheten" vom J. 1525, sein gewaltiges Buch: „Daß diese Worte, das ist mein Leib, noch vest stehen," von 1527, sein großes „Bekenntniß vom Abendmahle" von 1528, und später sein gleichsam testamentarisches letztes „Bekenntniß vom h. Sacrament wider die Schwärmer" von 1544. Er sprach in diesen und anderen Schriften die auf Gottes festes Wort gegründete Ueberzeugung aus von einem unbegreiflichen, aber im Glauben anzuerkennenden Vorhandenseyn des wahren Leibes und Blutes Christi, von einer durchaus und in jeder Beziehung (für Geist und Leib) reellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle [182]), in, mit und unter dem Brode

carnem et sang. efficaciter interius commutatur;" cap. 15, 1: „Non aestimandum est, quod alterius verbis, quod ullius alterius meritis, quod potestate alicuius ista fiant, sed verbo creatoris, quo cuncta creata sunt et visibilia et invisibilia .., et credendum, quod in Christi verbis ista conficiuntur;" cap. 20, 2: „(Caro et sang. Chr.) hoc sane nutriunt in nobis, quod ex Deo natum est, et non quod ex carne et sanguine .. Quantum distat vita illa aeterna ab ista mortali vita: tantum et iste cibus omnino praeeminet ab illo communi, quo simul nobiscum etiam animalia vivunt," u. A. m. Das wesentlich Wahre in den Worten des Paschasius stellt sich sodann auch aus der Form des historischen Gegensatzes gegen denselben hervor; wie z. B. Rabanus Maurus in s. Ep. ad Heribaldum (Canis. Lectt. antiqu. ed. Basnage T. II. P. II. p. 311) in Beziehung darauf sagt: „Quidam nuper de ipso sacramento corporis et sang. Domini non rite sentientes dixerunt, hoc ipsum esse corpus et sang. Domini, quod de Maria virgine natum est, et in quo ipse Dominus pass. est in cruce, et resurrexit de sepulcro. Cui errori quantum potuimus" cet.

182) Den sacramentlichen leiblichen Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle hielt er für etwas so Reelles, daß er eben daher den Keim zur Auferstehung des Lebens im menschlichen Leibe ableitete. „Daselbst [im Abendm.] — sagt er in der Predigt Lpz. A. Th. XV. S. 612 — hören wir nicht allein diesen großen Trost, daß der Leib Jesu Christi für

und Weine (die übrigens dabei [1 Cor. 10, 16] ihre natürliche Substanz behielten), bewirkt — nicht etwa durch den Priester und ein priesterliches Wort, sondern lediglich — durch die Allmacht Gottes um des göttlichen Wortes der Verheißung willen, welches nur der administrirende Diener der Kirche in der ganzen Action zur Ehre Christi frei zu bekennen und segnend über die irdischen Gaben zu sprechen habe. Da gegen das Wesentliche dieser Lutherschen Lehre Zwingli einwandte, der Leib Christi könne ja doch nicht zu gleicher Zeit im Himmel zur Rechten Gottes und auch in voller Realität in den Abendmahlselementen gegenwärtig seyn: so ergänzte Luther, der dabei auch wohl das Allertiefste des gegnerischen Arguments durchschauete und klar enthüllte [183]), seine Abendmahlslehre durch die Lehre, auf welcher nun ebenso die Wahrheit seines Artikels vom Abendmahle beruhte, als sie, durch die frühere orthodox kirchliche Entwickelung (vergl. §. 42. Ende) auch vollkommen genügend historisch begründet und legitimirt [184]),

uns gegeben und sein Blut zur Vergebung unserer Sünden vergossen sei, welches doch je sollte genug seyn, uns wider die Sünde und den ewigen Tod zu trösten; sondern eben solch Opfer für unsere Sünde, nehmlich der Leib und Blut J. Chr., wird uns durch Kraft seines heiligen Wortes im Brode und Wein zu einer Speise und Trank in unsern Mund gelegt, auf daß, wie auch die heiligen Väter davon geredet, unsere sterbliche Leiber hier auf Erden durch eine unsterbliche Speise zum ewigen Leben ernähret werden... Es dienet aber, wie vor gesagt, solches Essen und Trinken darzu, daß wir in dieser Hoffnung gewiß werden, daß wir in Ewigkeit leben und im Tode nicht bleiben sollen, sintemal unser Leib auch hier auf Erden nicht allein mit vergänglichem Brod, sondern mit dem Leib und Blut Christi gespeiset worden."

183) „Das einige Stück bewegt sie am allerhöchsten, daß es für der Vernunft aus der Maaßen närrisch ist zu glauben, daß wir Christus Leib und Blut sollen im Abendmahl leiblich essen und trinken .. Es ist der Groll und Ekel natürlicher Vernunft, der will und mag dieses Artikels nicht, .. und will darnach sich in die Schrift hüllen, daß man ihn nicht kennen solle" (Luth.: Daß die Worte, das ist mein Leib, noch vest stehen, Lpz. A. Th. XIX. S. 401 f.). — Ueber die Differenz über den Begriff des Sitzens zur Rechten Gottes zwischen Zwingli, der darin eben ein bloßes Sitzen im Himmel sah, und Luther, welchem jener Bibelausdruck ein Erhöhtseyn der Menschheit Christi zur Theilnahme an unbeschränkter göttlicher Allmacht und nach seinem Willen und Wort wirksamer Allgegenwart involvirte, s. oben §. 43. Anfang.

184) Vergl. den Anhang zur Concordienformel mit den Zeugnissen der h. Schr. u. Kirchenv. über die Person und göttliche Majestät der Menschheit Christi;

Leibes Christi durch die Ungläubigen hervor[191]), wiewohl sie ihrer Bestimmung gemäß sich besonders deutlich zugleich gegen die Mißdeutung verwahren, als ob nun alle objectiv Empfangende auch empfingen zu subjectivem Segen[192]). Am ausführlichsten endlich erklärt sich, nachdem durch die kryptocalvinistischen Streitigkeiten ein Gegensatz in der Abendmahlslehre auch in die lutherische Kirche selbst verpflanzt worden war, die Formula Concordiae art. 7. de coena Domini. Nach einer scharfen und bestimmten Thesisangabe[193]) und einer sehr entschieden gegen die Calvinische, wie gegen die Zwinglische Richtung polemischen Einleitung[194]) stellt dieselbe im We-

---

191) Gr. Katech. p. 554: „Obgleich ein Bube das Sacr. nimmt oder giebt, so nimmt er das rechte Sacr. d. i. Chr. Leib und Blut ebensowohl, als der es aufs allerwürdigste handelt" rc. (s. oben §. 55. S. 394 Anm. 76). „Denn er spricht nicht, wenn ihr gläubt oder würdig seid, so habt ihr mein Leib und Blut, sondern: Nehmet, esset und trinket, das ist mein Leib und Blut" rc.

192) Worin dieser subjective Segen bestehe, sagt der Kl. Katech. „Was nützet denn solch Essen und Trinken? Das zeigen uns diese Worte an: Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden. Nehmlich daß uns im Sacr. Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit durch solche Worte gegeben wird" rc. „Darum — sagt der Gr. Katech. p. 555 — gehen wir zum Sacr., daß wir da empfangen solchen Schatz, durch und in dem wir Vergebung der Sünde überkommen .. Denn darum heißet er mich essen und trinken, daß es mein sei und mir nütze" rc. — Wer aber dieses subjectiven Segens theilhaftig werde, erklärt der Kl. Katech. nun deutlich: „Wer empfähet denn solch Sacr. würdiglich? Fasten und leiblich sich bereiten ist wohl eine feine äußerliche Zucht; aber der ist recht würdig und wohlgeschickt, der den Glauben hat an diese Worte: Für euch rc.. Denn das Wort (für euch) fordert eitel gläubige Herzen."

193) „Quaeritur, an in sacra coena verum corpus et verus sanguis Domini nostri I. Chr. vere et substantialiter sint praesentia, atque cum pane et vino distribuantur, et ore sumantur ab omnibus illis, qui hoc sacr. utuntur, et sive digni sint, sive indigni, boni aut mali, fideles aut infideles, ita tamen, ut fideles e coena Domini consolationem et vitam percipiant, infideles autem eam ad iudicium sumant. Cingliani hanc praesentiam et dispensationem corporis et sang. Chr. in s. coena negant; nos vero eandem asseveramus" (Epit. p. 597 sq.).

194) „Ad solidam huius controversiae explicationem primum sciendum est, duo esse Sacramentariorum genera. Quidam enim sunt Sacramentarii crassi admodum; hi perspicuis et claris verbis id aperte profitentur, quod corde sentiunt, quod videlicet in coena

sentlichen Folgendes positiv auf: „Es findet im Abendmahle eine wahre substantielle Gegenwart und Austheilung des Leibes und Blutes Christi statt [195]) — d. h. übrigens nicht etwa gerade bloß

Dom. nihil amplius quam panis et vinum sint praesentia, ibique distribuantur et ore percipiantur. Alii autem sunt versuti et callidi et quidem omnium nocentissimi Sacramentarii; hi de negotio coenae Dom. loquentes ex parte nostris verbis splendide admodum utuntur, et prae se ferunt, quod et ipsi veram praesentiam veri, substantialis atque vivi corporis et sang. Chr. in s. coena credant; eam tamen praesentiam et manducationem dicunt esse spiritualem, quae fiat fide. Et hi posteriores Sacramentarii sub his splendidis verbis eandem crassam, quam priores habent, opinionem occultant et retinent, quod videlicet praeter panem et vinum nihil amplius in Coena Dom. sit praesens et ore sumatur. Voc. enim spiritualiter nihil aliud ipsis significat, quam spiritum Chr., seu virtutem absentis corporis Chr. eiusque meritum, quod praesens sit; ipsum vero Chr. corpus nullo prorsus modo esse praesens, sed tantummodo id sursum in supremo coelo contineri sentiunt; et affirmant, oportere nos cogitationibus fidei sursum assurgere inque coelum ascendere, et ibidem, nulla autem ratione cum pane et vino s. Coenae, illud corp. et sang. Chr. quaerendum esse" (Epit. p. 598 sq.), — Vergl. Sol. decl. p. 725 sqq.: „Etsi Sacramentarii quidem in eo elaborant, ut quam proxime verbis ad Aug. Conf. accedant, et nostrar. ecclesiarum formas loquendi usurpent, ac fatentur, quod in coena Dom. corpus Chr. vere a fidelibus accipiatur: attamen, quando serio urgentur, ut sententiam suam ingenue, aperte et perspicue profiteantur, tum uno ore omnes animum suum declarant, quod credant, verum et substantiale Chr. corp. eiusque sang. a benedicto pane et vino in coena s. tanto locorum intervallo abesse, quanto summum coelum ab infirma terra distet" cet.

195) Epit. p. 599: „Credimus, docemus et confitemur, quod in coena Domini corpus et sanguis Christi [„verum, essentiale et substantiale corpus, quod in mortem pro nobis tradidit" Sol. d. p. 739] vere et substantialiter sint praesentia, et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur." („Fundamenta autem — Epit. p. 599 sq. vergl. Sol. decl. p. 752 sqq. —, quibus in hoc negotio contra Sacramentarios nitimur, haec sunt: .. Primum fundamentum est articulus fidei nostrae christ., videlicet I. Chr. est verus, essentialis, naturalis, perfectus Deus et homo in unitate personae, inseparabilis et indivisus. Secundum, quod dextera Dei ubique est; ad eam autem Chr., ratione humanitatis suae, vere et reipsa collocatus est, ideoque praesens gubernat... Tertium: quod verbum Dei non est falsum aut mendax. Quartum: quod Deus varios modos novit et in sua potestate habet, quibus alicubi esse potest" cet.).

und ausschließlich des sinnlichen Elements der Menschheit Christi, sondern vielmehr des ganzen, ungetheilten, untrennbaren Christus, nach seiner Gottheit nicht nur, sondern auch nach seiner Menschheit, ja selbst nach Fleisch und Blut [196]) —, welche vermittelst einer unbegreiflichen unio sacramentalis mit Brod und Wein dergestalt verbunden sind, daß der Genießende, indem er die Elemente empfängt, in, mit und unter denselben auch den wahren Leib Christi genießt [197]) (was jedoch nicht so aufzufassen ist, als

196) „Christus ipse, [„Loquimur de praesentia vivi Christi" — Apol. A. C. art. 4. p. 158], verus Deus et homo, .. in coena sua.. vere et substantialiter praesens est" (Sol. decl. p. 760; s. die Stelle unten Anm. 212.)

197) Epit. p. 599: „Credimus, doc. et conf., verba testamenti Chr. [„quae per se perspicua, firma, clara et indubitata sunt.., ita ut nulla in voc. metaphora esse possit" Sol. d. p. 739] non aliter accipienda esse, quam sicut verba ipsa ad literam sonant, ita ne panis absens Chr. corpus et vinum absentem Chr. sang. significent, sed ut propter sacramentalem unionem panis et vinum vere sint corp. et sang. Christi." Vergl. Sol. decl. p. 735 sq.: „Quod autem praeter illas phrases, quibus I. Chr. et Paulus utuntur, cum dicunt, panem in coena esse corpus Chr., aut communicationem corporis Christi, etiam alias loquendi formas usurpamus, v. gr. cum dicimus, sub pane, cum pane, in pane adesse et exhiberi corpus Chr.: id non sine gravibus causis facimus. Primum enim his phrasibus ad reiiciendam papisticam transsubstantiationem utimur. Deinde etiam sacramentalem unionem substantiae panis non mutatae et corporis Chr. hac ratione docere volumus. Ad eundem enim modum hoc dictum: Verbum caro factum est, reperitur et declaratur aliis aequipollentibus propositionibus, e. g. Verbum habitavit in nobis ... Et quidem multi excellentes doctores ex erudita antiquitate .. hac ipsa similitudine mysterium sacramenti Coenae Dom. explicant. Docent enim, quemadmodum in Christo duae distinctae et non mutatae naturae inseparabiliter sunt unitae: ita in s. Coena duas diversas substantias, panem videlicet naturalem et verum naturale corp. Chr. in instituta sacramenti administratione hic in terris simul esse praesentia; quod tamen non ita est accipiendum, quasi unio haec corporis et sang. Chr. cum pane et vino sit personalis unio, qualis est utriusque naturae in Chr., sed est unio sacramentalis, ut eam D. Luth. et alii .. appellant. Quo significare volunt, etiamsi formis loquendi in pane, sub pane, cum pane, quandoque utantur, tamen se propositionem (hoc est corpus meum) simpliciter, et ut verba sonant, accipere et amplecti, eamque nequaquam pro figurata, sed pro inusitata praedicatione agnoscere."

wäre der Leib Christi [impanatio] local in das Brod eingeschlossen, oder auch vorhanden [consubstantiatio] noch außer dem sacramentlichen Gebrauche [198])). Der Genuß des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle geschieht nicht oder wenigstens nicht bloß (uneigentlich) auf geistliche Weise durch den Glauben, sondern durch den Mund [199]), aber nicht auf eine (vergl. Joh. 6, 52) grobe capernaitische Weise, als ob der Leib Christi mit den Zähnen zermalmt und wie andere Speise verdauet würde, sondern es ist ein wahres, aber übernatürliches sacramentliches Essen des Leibes Christi, welches nicht weiter erklärt, sondern nur mit Unterwerfung der Vernunft unter den Gehorsam Christi geglaubt werden kann [200]). Bewirkt aber wird

198) Die Sol. decl. p. 729 erklärt, als autorisirende Anführung aus der Wittenberger Concordie: „Nec sentiunt fieri localem inclusionem in pane, aut durabilem aliquam coniunctionem extra usum sacramenti .. Extra usum, dum reponitur, aut asservatur in pixide, aut ostenditur in processionibus, ut fit apud papistas, sentiunt non adesse corpus Christi." (Das Verheißungswort Christi lautete ja — eigentliche Consubstantiation verpönend — nur: Nehmet hin und esset, das ist ꝛc.). Vergl. auch hinsichtlich des Letzteren Sol. decl. p. 750: „Ut vera et pia doctrina de coena Dom. sincere conservaretur, et multiplices idololatrici abusus .. vitarentur et abolerentur: utilis haec regula et norma ex verbis institutionis Coenae desumpta est: Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Chr. institutum, seu extra actionem divinitus institutam .. Cum extra hunc usum panis in missa pontificia non distribuitur, sed vel offertur, vel includitur, vel circumgestatur, aut adorandus proponitur, non est ille pro sacramento agnoscendus;" sowie p. 756 (s. Anmerk. 211.).

199) Analog wie das dereinstige Schauen des HErrn nicht bloß mit der Seele, sondern mit den Augen geschehen wird.

200) Epit. p. 600: „Credimus, doc. et conf., corpus et sanguinem Christi non tantum spiritualiter per fidem, sed etiam ore, non tamen capernaitice, sed supernaturali et coelesti modo [„Tametsi enim participatio illa ore fiat, tamen modus spiritualis est" Sol. decl. p. 756], ratione sacramentalis unionis, cum pane et vino sumi. Hoc enim verba Chr. perspicue testantur, quibus praecipit accipere, edere, bibere .. [„Ergo — Sol. decl. p. 744 sq. — illud Chr. mandatum .. non potest nisi de orali .. manducatione corporis Chr. intelligi"]. Et Paulus inquit: Panis, quem frangimus, est communicatio corporis Chr., h. e. qui hunc panem edit, corpus Chr. edit. [„(Alioqui) panis non corporis, sed spiritus .. communicatio dici debuisset" S. d. p. 741]. Idem magno consensu praecipui ex antiquissimis eccl. doctoribus .. testantur." — Vergl. in der Epit. den Schluß der Negativa,

die Gegenwart des Leibes Christi nicht durch den Priester, auch nicht durch den Glauben des Genießenden, sondern — zum reichen Trost für alle darüber Angefochtenen — lediglich durch die göttliche Allmacht[201]) und durch die Kraft der Einsetzungsworte Christi, welche nach Christi Willen und Ordnung diese Wir=

---

p. 604: „Praeter haec iusto Dei iudicio relinquimus omnes curiosas, sannis virulentis tinctas et blasphemas quaestiones, quae honeste, pie et sine gravi offensione recitari nequeunt.. Prorsus etiam reiicimus atque damnamus capernaiticam manducationem corporis Chr., quam nobis Sacramentarii contra suae conscientiae testimonium post tot nostras protestationes malitiose affingunt, ut doctrinam nostram apud auditores suos in odium adducant, quasi videlicet doceamus, corpus Chr. dentibus laniari et instar alterius cuiusdam cibi in corpore humano digeri. Credimus autem et asserimus, secundum clara verba testamenti Chr., veram, sed supernaturalem manducationem corporis Chr., quemadmodum etiam vere, supernaturaliter tamen, sanguinem Chr. bibi docemus. Haec autem humanis sensibus aut ratione nemo comprehendere potest; quare in hoc negotio, sicut et in aliis fidei articulis, intellectum nostrum in obedientiam Chr. captivare oportet. Hoc enim mysterium in solo Dei verbo revelatur, et sola fide comprehenditur" [„simpliciter *credere* debemus" S. d. p. 739].

201) Epit. p. 599: „Quod ad consecrationem attinet, credimus, doc. et conf., quod nullum opus humanum, neque ulla ministri ecclesiae pronunciatio praesentiae corporis et sanguinis Chr. in Coena causa sit, sed quod hoc soli omnipotenti virtuti Domini nostri I. Chr. sit tribuendum." Vergl. Sol. decl. p. 747: „Sentimus, quod veram praesentiam corporis et sang. Chr. in coena non efficiat ullius hominis vel verbum vel opus, dignitas seu meritum, sive pronunciatio ministri, seu manducatio, seu fides communicantium; horum nullum nobis corpus et sang. Chr. praesentia facit. Sed hoc totum, quod in coena Chr. corpus praesens habemus, simpliciter et in solidum omnipotentis Dei virtuti, et verbo, institutioni atque ordinationi Domini nostri I. Chr. est adscribendum." (Vergl. ib. p. 756: „Fides igitur nostra in hoc articulo .. super veri et omnipotentis Dei, Domini et Salvatoris nostri I. Chr., *veritatem et omnipotentiam* est fundata et exstructa. Haec fundamenta ita solida atque immota sunt, ut et fidem nostr. in omnibus tentationibus, quae de hoc articulo incidere possunt, confirmare et stabilire, et omnes Sacramentariorum obiectiones et argutias, utcunque speciosae sint et humanae rationi plurimum blandiantur, refutare et evertere, et piis animis per omnia sufficere, et praesentissimam consolationem et fiduciam afferre possint.")

kung beim ersten Abendmahle gehabt haben und noch stets haben [202]), (freilich eben nur bei der wahren Abendmahlsfeier [203])), wo nur mit ihrem segnend gesprochenen Inhalte die ganze Handlung übereinstimmt [204]). Die subjective heilsame Wirkung des Abendmahls

---

202) Sol. decl. p. 747: „Verissima enim illa et omnipotentia verba I. Chr., quae in prima institutione pronunciavit, non modo in prima illa coena efficacia fuere; sed eorum vis, virtus et efficacia adhuc hodie duraat et valent; ita quidem certe, ut eorum virtute in omnibus locis, ubi coena Dom. iuxta Chr. institutionem celebratur, et verba ipsius usurpantur, virtute et potentia eorum verborum, quae Chr. in prima coena locutus est, corpus et sang. Chr. vere praesentia distribuantur et sumantur. Chr. ipse enim, ubi ipsius institutio observatur et verba eius super pane et vino recitantur, et benedictus panis et vinum benedict. distribuuntur, per verba illa recitata, *virtute primae institutionis*, hodie etiam verbo suo, quod repeti vult, efficax est.“ (Vergl. p. 751: „Atqui fides nostra sacramentum non efficit; sed tantum omnipotentis Dei atque Salvatoris nostri I. Chr. certissimum verbum et institutio hoc praestant. Verbum enim Domini in ecclesia efficax est manetque, neque vel dignitate, vel indignitate ministri, neque sumentis incredulitate quicquam ei derogatur, aut virtus eius enervatur“).

203) „Etiamsi de omnibus panibus haec verba pronunciarem: Hoc est corpus Christi, nihil tamen ea re efficeretur. At quando ad ipsius mandatum et institutionem in administratione Coenae Dom. dicimus: Hoc est corp. meum, tum revera est ipsius corpus. Non propter nostram pronunciationem, aut quod haec verba pronunciata hanc habeant efficaciam; sed quia Chr. nobis praecipit, ut haec verba pronunciemus et hoc agamus, quod ipse in prima coena fecit, et hoc modo suum mandatum et factum cum recitatione nostra coniunxit“ — Sol. decl. p. 748 (aus Luther).

204) Denn allerdings ein segnendes feierliches Wiederholen der Einsetzungsworte (Consecration im luth. Sinne; s. ob. §. 54. Anm. 32. u. §. 59. S. 426 u. 431) und Einklang der ganzen Handlung damit fordert die Concordienformel unzweideutig. S. Epit. p. 599: „Interim tamen unanimi consensu credimus, doc. et conf., in usu Coenae Dom. verba institutionis Chr. nequaquam omittenda, sed publice recitanda esse, sicut scriptum est: Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Chr. est? (1 Cor. 10, 16.). Illa autem benedictio fit per recitationem verborum Chr.“ Vergl. Sol. Decl. p. 749 sq.: „Et quidem verba institutionis Chr. in administratione Coenae Dom. palam coram ecclesia diserte recitentur aut decantentur, neque ulla ratione intermittantur; idque plurimis et graviss. de causis. Primum qui-

ist Vergebung der Sünde, Stärkung im Glauben und Förderung in der Heiligung durch die wahrhaftigste lebendigste Gemeinschaft mit Christo[205]); die Theilnahme an diesem subjectiven Segen des Sacraments ist natürlich bedingt durch den Glauben des Empfängers[206]); keineswegs aber kann von dieser subjectiven Bedingung

---

dem, ut satisfiat et pareatur Chr. mandato, qui inquit: Hoc facite; non igitur omittendum est, quod Chr. ipse in s. Coena fecit. Deinde, ut auditorum fides de substantia et fructu huius sacr. (de praesentia corporis et sang. Chr. et de remiss. peccatorum omnibusque beneficiis, quae nobis Chr. morte et sanguinis profusione parta sunt, et nobis in Test. Chr. donantur) per verba testamenti excitetur, confirmetur et quam certissima reddatur. Praeterea ut elementa panis et vini ad hunc sacrum usum, quo videlicet nobis una cum illis Chr. corpus manducandum et sang. eius bibendus exhibeatur, sanctificentur seu benedicantur, ut D. Paulus inquit: Calix benedictionis, cui benedicimus cet. Haec autem benedictio non alia ratione fit, quam verborum institutionis repetitione et recitatione." (Dabei gebraucht dann nur als Zeichen des Segnens der irdischen Elemente beim Abendm. die luth. Kirche, uralter heiliger Sitte gemäß, das Kreuzeszeichen.) „Haec tamen benedictio — fährt sodann die Sol. decl. fort — seu recitatio verborum inst. Chr. sola non efficit sacramentum, si non tota actio Coenae, quemadmodum ea a Chr. ordinata est, observetur .. Mandatum enim Chr., hoc facite, quod totam actionem complectitur, totum et inviolatum observandum est," welchemzufolge dann, wie es im Folgenden dargelegt wird, zum wenigsten die drei wesentlich nothwendigen Stücke „Consecratio, distributio et sumtio" („in conventu aliquo piorum hominum") zu beobachten sind.

205) Vergl. Anm. 208. und oben Anm. 192.

206) Epit. p. 601: „Credimus, doc. et conf., unum tantum genus esse indignorum convivarum; ii sunt soli illi, qui non credunt (Ioh. 3, 18 coll. 1 Cor. 11, 29)." Doch solle hiedurch „nullus vere credentium, quamdiu vivam fidem retinet," geschreckt werden, „quantacunque fidei imbecillitate laboret. Coena enim Dom. imprimis propter infirmos in fide, poenitentes tamen, instituta est, ut ex ea veram consolationem et imbecillis fidei suae confirmationem percipiant." „Digni — sagt daher die Sol. decl. p. 746 — convivae in coena Domini sunt infirmi in fide, pusillanimes, perturbati Christiani, qui dum magnitudinem et multitudinem peccatorum suorum secum reputant, cohorrescunt; qui magnam suam immunditiem considerantes hoc pretiosissimo thesauro et beneficiis Christi indignos sese iudicant; qui fidei suae infirmitatem sentiunt atque deplorant, et nihil magis in votis habent, quam ut Domino Deo firmiore et ala-

das auf dem festen untrüglichen Worte des HErrn [207]) beruhende objective Vorhandenseyn und der objective Empfang des wahren Leibes Christi abhängen, sondern dies findet statt — nur dann hier zum Gericht — auch selbst bei den Ungläubigen" [208]).

Anmerkung. Obgleich nach dem Obigen der Leib Jesu Christi im Abendmahle völlig objectiv und real gegenwärtig ist (alle Nüancen der reformirten Gegenlehre werden aufs entschiedenste ausdrücklich ver-

---

criore fide et puriore obedientia servire possint.. Dignitas igitur neque in magna, neque in exigua infirmitate aut firmitate fidei, sed in merito Christi consistit." Vergl. Epit. p. 601: „Credimus, doc. et conf., totam dignitatem convivarum coelestis huius Coenae in sola sacratissima obedientia et absolutissimo Chr. merito consistere. Illud autem nobis vera fide applicamus, et de applicatione huius meriti per sacr. certi reddimur, atque in animis nostris confirmamur. Nequaquam autem dignitas illa ex virtutibus nostris aut ex internis vel externis nostris praeparationibus pendet." Vergl. auch oben Anm. 192. die Stelle aus dem Kl. Katech.

207) Es ist ja auch selbst schon ursprünglich gesprochen worden in Judas Ischarioth's Gegenwart (Luc. 22, 20. 21).

208) Epit. p. 600 sq.: „Credimus, doc. et conf., quod non tantum vere in Chr. credentes et qui digne ad coenam Dom. accedunt, verum etiam indigni et infideles verum corp. et sang. Chr. sumant, ita tamen ut nec consolationem, nec vitam inde percipiant, sed potius ut illis sumtio ea ad iudicium et damnationem cedat, si non convertantur et poenitentiam agant. Etsi enim Chr. ut Salvatorem a se repellunt, tamen eundem licet maxime inviti ut severum iudicem admittere coguntur. Is vero non minus praesens iudicium suum in convivis illis impoenitentibus exercet, quam praesens consolationem et vitam in cordibus vere credentium et dignorum convivarum operatur." Vergl. Sol. decl. p. 744: „In S. Coena verum et substantiale corpus et sang. Chr. ore accipiuntur atque participantur ab omnibus, qui panem illum benedictum et vivum in coena Dom. edunt et bibunt. Ac pii quidem corpus et sang. Chr. in certum pignus et confirmationem accipiunt, quod peccata ipsis certo sint remissa, et quod Chr. in ipsis habitet atque efficax esse velit. Impii vero idem corpus et eundem sang. Chr. etiam ore suo, sed ad iudicium et damnationem sumunt. Hoc Chr. verba, quibus coenam instituit, expresse docent;" und p. 755 (als die kürzeste Bezeichnung des subjectiven Segens und Unsegens der objectiven Gegenwart): „Christus in s. Coena praesens est, et non tantum in credentibus consolationem et vitam, verum etiam in infidelibus iudicium efficit."

worfen [209])): so wird damit von der Concordienformel doch nicht Einer der römisch-katholischen Irrthümer noch fest gehalten. Bestimmt und ausdrücklich darin verworfen vielmehr wird (außer der Communio sub una, s. §. 59, Anf.) wie die Transsubstantiation [210]), so auch eben deswegen oder doch im Zusammenhange damit die Annahme eines auch außersacramentlichen Bleibens des Leibes Christi [211]), die Adoration der Elemente [212]),

---

209) Sol. Decl. p. 757: „Cum in hoc scripto praecipue confessionem et declarationem nostram de vera praesentia corporis et sang. Chr. contra Sacramentarios, quorum aliqui sub Aug. Conf. titulo in ecclesias nostras sine fronte sese ingerunt, proponere voluerimus: eam ob causam Sacramentariorum errores praecipue h. l. recitare et commemorare visum est, eo fine ut auditores nostri eos agnoscere et cavere possint. Reiicimus igitur atque damnamus corde et ore, ut falsas et imposturae plenas, omnes Sacramentariorum opiniones et dogmata, quae supra commemoratae et in verbo Dei fundatae doctrinae non consentiunt, sed adversantur et repugnant.“ Hierauf werden dann in der Sol. Decl. ausführlicher, in der Epit. p. 602 sqq. summarisch alle einzelnen eigenthümlichen Zwinglischen oder Calvinischen Lehrsätze über das Abendmahl und die damit zusammenhängenden aufs bestimmteste verworfen; in der Epit. zuerst der: „Corpus Chr. in s. Coena non ore una cum pane sumi, sed tantum panem et vinum ore accipi, corpus vero Chr. spiritualiter duntaxat, fide nimirum, sumi,“ und demnächst noch 11 andere.

210) S. darüber außer der oben S. 440 Anm. 197. angeführten Stelle Sol. Decl. p. 735, die Verwerfungsthesis gegen Ende der Epit., wie der Sol. Decl. Letztere erklärt p. 756: „Reiicimus et damnamus corde et ore, utpote fallaces et fraude plenos, omnes errores, qui recitatae jam sanae doctr. et in s. literis fundatae adversantur et repugnant: Pontificiam Transsubstantiationem, cum docetur, quod panis et vinum, si consecrata seu benedicta fuerint, in sacrosancta Coena substantiam et essentiam suam penitus amittant, et in substantiam corporis et sang. Chr. convertantur: ita quidem, ut sola externa species panis et vini, sive accidentia sine subiecto, reliqua maneant.“

211) „Et quod fingunt — fährt unmittelbar nach den Anm. 210. angef. Worten die Sol. Decl. p. 756 fort —, corpus Chr. sub specie panis . . revera praesens esse etiam extra actionem Coenae Dom., cum videlicet panis in sacrario inclusus adservatur aut in solenni theatrica pompa adorandus ostentatur et circumgestatur. Nihil enim rationem sacramenti habere potest extra mandatum Dei et usum a Chr. institutum, ut supra monuimus.“ S. oben Anm. 198.

212) Sol. decl. p. 760: „(Reiicimus etiam hunc errorem cum docetur,) Elementa illa seu visibiles species benedicti panis et vini

Meßopfer[213]), und all dergleichen; wogegen jedoch allerdings die Nothwendigkeit einer Beichte vor dem (s. §. 59. Ende) hochverantwortlichen Genusse des Leibes Christi[214]) auch lutherischer-, wie katholischerseits, wenn gleich auf verschiedene Weise (s. §. 65.), behauptet wird.

Ueber einige einzelne Punkte der luth. Abendmahlspraxis s. noch Manches bei §. 61., 63. u. 64. (bei der reform., kath. u. griech. K.).

§. 61.

Reformirte Lehre vom Abendmahle[215]).

Auch die reformirte Kirche (vergl. §. 59. 60.) behauptet in gewissem Sinne eine Gegenwart Christi im Abendmahle, nicht aber, wie die lutherische Kirche, eine reelle oder substantiell leibliche, die freilich allein als eine wahrhaftige Gegenwart betrachtet werden kann, sondern entweder mit Zwingli eine logisch moralische, oder mit Calvin eine mystisch operative, welche beide

---

adorari oportere" (*oportere*; eigentlich verpönt wird nehmlich nur die Adoration außer der sacramentlichen Handlung; s. Anm. 211.). „Quod autem — wird treffend sogleich im Gegensatz gegen die reformirte Geistesrichtung hinzugefügt — Christus ipse, verus Deus et homo, qui in Coena sua, in legitimo nimirum eius usu, vere et substantialiter praesens est, in spiritu et veritate .. adorari debeat, id nemo, nisi Arianus haereticus, negaverit."

213) Sol. decl. p. 756 sq.: „Repudiamus et damnamus etiam omnes alios pontificios abusus huius sacramenti: imprimis vero abominationem sacrificii missae pro vivis et defunctis." Ausführlicher, zum Theil sehr ausführlich s. die antithetische lutherische Ansicht vom Meßopfer Conf. Aug. art. 24. (de missa) p. 23 sqq., Apol. art. 12. (de missa) p. 250 sqq. (besonders p. 256 der Gegensatz der Schriftforderungen gegen alles Opus operatum), und Artt. Smalcald. P. II. art. 2. (de missa) p. 305 sqq. (Vergl. auch Luthers kräftige kurze Aeußerungen in s. Glaubensbek.; s. unt. den Anhang). Vergl. übrigens unten §. 63.

214) S. nur Augsb. Conf. Art. 25. (von der Beichte): „Die Beichte ist durch die Prediger dieses Theils nicht abgethan. Denn diese Gewohnheit wird bei uns gehalten, das Sacrament nicht zu reichen denen, so nicht zuvor verhöret und absolviret sind" („Confessio in ecclesiis apud nos non est abolita. Non enim solet porrigi corpus Domini, nisi antea exploratis et absolutis").

215) Ueber einzelne, besonders gegen die katholische Lehre antithetische Punkte derselben s. schon oben §. 59. Genaueres.

— gleicherweise einfache Consequenzen nestorianischer Zerreißung Christi, wie spiritualistischer Zertrennung seiner Ordnung — darin übereinkommen, daß sie eine reell leibhaftige, ungeachtet alles biblischen und kirchlichen Grundes für diese, aufs unbedingteste und heftigste [216]) bestreiten.

1. Zwingli nimmt im Allgemeinen an, Christus habe mit Brod und Wein nichts Besonderes verbunden; die Abendmahlselemente seien bedeutungsvolle Zeichen des für uns gekreuzigten Leibes und für uns vergossenen Blutes Christi, bei deren Empfange nur ein gewisser geistiger Genuß des Leibes Christi statt finde durch Anschauung des Glaubens [217]). Er sprach diese seine Ansicht öffentlich aus 1530 in seinem an Kaiser Carl V. überschickten Glaubensbekenntnisse. Wie er darin von den Sacramenten

---

216) Zwingli bezeichnet die Lehre von einer reell leibhaftigen Gegenwart als eine „opinionem non solum rusticam, sed etiam impiam et frivolam" (Comm. de ver. et fals. rel. Opp. ed. Tur. 1544. II. p. 206. b.), Calvin als „absurditates" (Instit. IV, 17, 19), als eine „stulta imaginatio" (ib. §. 33.), als eine „perversa et impia superstitio" (Consens. Tigur. n. 21.); letzterer behauptet von den Lutheranern, daß sie („curiosi homines" — Institut. IV, 17, 33.) „pro sua crassitie absurdum edendi et bibendi modum fabricant" (ib. §. 7.), indem sie „Christi carnem sub pane deglutiant" (ib. §. 33.), daß sie (ib.) „de re stulte et temere concepta perinde tumultuantur, ac si inclusio Christi sub pane prora et puppis pietatis esset," und daß im Vergleich mit ihnen Papistarum doctrina (ib. §. 30.) „tolerabilior, vel saltem magis verecunda est" rc., um eigentlicher Schimpfreden, wie sie namentlich Zwingli in Streitschriften gegen Luther (nach der den Streit erregenden Epist. ad Matthaeum Alberum [vom 16. Nov. 1524] 1525 vornehmlich: Amica exegesis 1527, Daß die Worte: das ist mein Leib, ewiglich den alten einigen Sinn haben werden 1527, Antwort auf Luthers Bekenntniß vom Abendm. 1528, rc.) auch wohl gebraucht (vergl. indeß auch die Calvinistischen Ausdrücke unten bei der Conf. Hungarica), hier zu geschweigen.

217) Noch kahler stellt sich die Zwinglische Ansicht vom Abendmahle in der „kurzen und christlichen Einleitung" dar, welche 1523 der Rath der Stadt Zürich den Seelsorgern und Prädicanten zusenden ließ, worin es heißt: „Das Abendmahl ist nichts Anderes, als eine Speise der Seele, und Chr. hat dasselbe als ein Wiedergedächtniß eingesetzt. Wenn sich der Mensch in Christi Leiden und Erlösung verläßt, wird er heil. Dessen hat er uns ein gewisses sichtbares Zeichen gelassen seines Fleisches und Blutes, und heißt sie beide essen und trinken zu Gedächtniß seiner."

überhaupt erklärt, sie ertheilten so wenig die Gnade, daß sie dieselbe nicht einmal mit sich führten; sie seien bloß Zeichen der schon mitgetheilten unsichtbaren Gnade, also Unterpfänder der Sündenvergebung und Liebe Gottes; — so sagt er nun über das Abendmahl insbesondere: „Wir glauben, daß in dem h. Mahle der Eucharistie der wahre Leib Christi zugegen sei vermittelst der Betrachtung und Anschauung des Glaubens, d. h. daß die, welche dem Herrn Dank sagen für die in seinem Sohne erzeigte Wohlthat, zugleich erkennen, daß derselbe wahres Fleisch an sich genommen, in demselben wahrhaftig gelitten, unsere Sünden wahrhaft mit seinem Blute abgewaschen habe, und daß ihnen so Alles, was durch Chr. geschehen, durch die Anschauung des Glaubens gleichsam gegenwärtig werde; daß aber Christi Leib seinem Wesen nach und reell d. h. sein wirklicher Leib selbst im Abendmahle vorhanden sei und mit dem Munde genossen werde, wie die Papisten und diejenigen lehren, die nach den Fleischtöpfen Aegyptens zurückschauen, das leugnen wir nicht nur, sondern behaupten auch, daß es ein dem Worte Gottes widerstreitender Irrthum sei“ [218]). Noch weiter entwickelt im Einzelnen hatte Zwingli seine Lehre in der Schrift (einem dogmatischen Handbuche) de vera et falsa religione vom J. 1525. „Der Leib Christi — meint er hier — werde nicht natürlich oder substantiell, noch weniger sinnlich und mensuraliter, sondern bloß spiritualiter und sacramentlich genossen. Geistlich den Leib Christi essen aber sei nichts Anderes [219]), als von ganzer Seele auf die

---

218) Vergl. damit die Aeußerungen Zwingli's in s. Epist. ad princip. German. Opp. II. p. 545 sq. der neuen Ausg.: „In eucharistia res est, ex fide gratias agere Domino pro beneficiis, quae nos per filium suum redimendo praestitit; panis et vini sacrorum symbolorum divinis verbis sanctificatorum sumtio eius rei sacramentum est; gratiarum ergo actio non est vel peccatorum remissio vel panis et vinum Christi corpus naturale, sed ea tantummodo significat atque in rem praesentem velut adducit repraesentando et contemplationi fidei offerendo .. Nos nunquam negavimus, corpus Chr. sacramentaliter ac in mysterio esse in coena .. Cum (autem) omnis ista praesentia nihil sit sine fidei contemplatione, iam fidei est ista esse aut fieri praesentia, non sacramentorum.“

219) Denn an ein geistliches Essen des Leibes Christi in dem gekünstelten Calvinischen Sinne darf bei Zwingli nicht gedacht werden. S. oben §. 59. Anm. 161.

Barmherzigkeit Gottes in Christo trauen, und sacramentlich ihn genießen sei dasselbe mit hinzugefügter kirchlich symbolischer Handlung. Ersteres könne immer geschehen, letzteres nur bei der Abendmahlsfeier. So genießen wir also im Abendmahle reell und leiblich bloß die Symbole des Brodes und Weines; die Theilnahme an Christo, d. h. die erneuerte Aneignung seiner Wohlthaten und besonders seines Todes im Abendmahle, ist nur eine innerliche und geistige. In der Eucharistie geschieht nur die Wiedererinnerung an die vollbrachte Versöhnung und eine Danksagung dafür [220]), wobei die göttliche Gnade zwar gepriesen, nicht aber herbeigeführt, sondern nur aufs neue angekündigt und dargestellt wird. Die Väter lehren, daß die Sacramente aus zwei Dingen bestehen, dem Zeichen und der Sache, nicht in dem Sinne, als ob das Brod im Abendmahle Zeichen und Bezeichnetes zugleich sei, Brod und der natürliche Leib Christi, sondern in dem Sinne, daß das Brod ein Zeichen ist der nur dem Gemüthe gegenwärtigen Sache, welche darin besteht, daß Christus sich wahrhaft für uns hingegeben hat; auch nicht in dem Sinne, als ob das Brod einerseits natürliches Brod und andererseits eine geistige Kraft sei, sondern das sinnliche Brod bedeute die geistige Erneuerung des Gemüths, die schon vorher statt gefunden haben müsse, wenn der Abendmahlsgenoß dasselbe nicht zu seinem Verderben genießen wolle" ꝛc. In den Einsetzungsworten erklärt Zwingli bekanntlich das *τοῦτό ἐστι* das bedeutet.

Unter den reformirten Symbolen haben nun die Zwinglische Abendmahlslehre (außer der schon oben angeführten **Zwinglii ad Carolum Imp. fidei ratio**) vornehmlich [221]):

a. Die Confessio Tetrapolitana; sie deutet aber im 17. Artikel (vom Abendmahle), ihrer äußerlich irenischen Absicht

---

220) „Est ergo eucharistia .. nihil aliud, quam commemoratio, qua ii, qui se Christi morte et sanguine firmiter credunt patri reconciliatos esse, hanc vitalem mortem annunciant, h. e. laudant, gratulantur et praedicant" — Zw. de vera et falsa rel. Opp. III. p. 263 ed. nov.

221) Die nur zum Theil Zwinglianisirenden, zwischen Calvin und Zwingli gewissermaßen vermittelnden Symbole s. unter Nr. 2. (an der Spitze und gegen den Schluß der Reihe der Calvinianischen Symbole).

gemäß, die Zwinglische Lehre mehr an, als daß sie sie ausspräche, und zwar höchst vorsichtig und versteckt. Sie erklärt, „daß der HErr, wie in seinem letzten Nachtmahl, so auch heutiges Tages, seinen Gläubigen, wenn sie dies Abendmahl halten, seinen wahren Leib und Blut wahrhaft zu essen und zu trinken gebe zur Speise und zum Trank ihrer Seelen, zum ewigen Leben."

b. Die erste Baseler Confession. Dieselbe bekennt im 7. Artikel: „Gleichwie in der Tauf, darin uns die Abwaschung von den Sünden .. angeboten, bleibt wahr Wasser, also auch in des Herrn Nachtmahl, in dem uns mit des Herrn Brod und Trank sammt den Worten des Nachtmahls der wahr Leib und das wahr Blut Christi durch den Diener der Kirchen fürgebildet und angeboten wird, bleibt Brod und Wein. Wir glauben aber vestiglich, daß Christus selbst sei die Speise der gläubigen Seelen zum ewigen Leben, und daß unsere Seelen durch den wahren Glauben an den gekreuzigten Christus mit dem Fleische und Blut Christi gespeiset und getränket werden, also daß wir seines Leibes als unsers einigen Hauptes Glieder in ihm und er in uns lebe .. Darum so bekennen wir, daß Chr. in seinem h. Nachtmahl allen denen, die da wahrhaftiglich glauben, gegenwärtig sei."

c. Die erste helvetische Confession, wieder mit dem Charakter der Tetrapolitana. Sie protestirt ihrem Zweck gemäß gegen den Vorwurf, daß die Reformirten das Sacrament bloß für ein Zeichen des Bekenntnisses hielten; vielmehr sei dasselbe auch ein Zeichen der göttlichen Gnade, wodurch Gott auf den Menschen wirke. Das Abendmahl wird darin Art. 22. coena mystica genannt, worin Christus den Seinen seinen Leib und Blut, also sich selbst, wahrhaftig darreiche, nicht als ob mit Brod und Wein Leib und Blut Christi entweder natürlich vereinigt, oder darin örtlich eingeschlossen, oder sinnlich gegenwärtig geglaubt würden, sondern insofern Brod und Wein Symbole seien, durch welche die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi statt finde, nicht zur Speisung des Leibes, sondern zur Nahrung des ewigen Lebens" [222]).

---

222) „.. coenam mysticam, in qua Dominus corpus et sanguinem suum i. e. seipsum suis vere ad hoc offert, ut magis magisque in illis vivat et illi in ipso: non quod pani et vino corpus Domini

d. Das s. g. „wahrhafte Bekenntniß der Diener der Kirche zu Zürich" (vom J. 1545), welches, ohne alle hemmende äußere Rücksicht verfaßt, unter allen reformirten Confessionen am unverholensten nackten Zwinglianismus bekennt[223]).

2. Calvin's Abendmahlslehre im Allgemeinen ist diese: Christus habe mit der Handlung des sacramentlichen Essens die wirkliche Gegenwart seines Leibes verbunden, aber nicht leiblich, sondern nur geistig und für die Gläubigen. Diese seine Lehre ist aber durch mehrere, wiewohl fein geschiedene Entwickelungsstufen hindurchgegangen. Anfangs hatte er sich im Sacramentsstreite ziemlich neutral gehalten. Noch das Glaubensbekenntniß (Con-

---

et sanguis vel naturaliter uniantur vel hic localiter includantur vel ulla huc carnali praesentia statuantur, sed quod panis et vinum ex institutione Domini symbola sint, quibus ab ipso Domino per ecclesiae ministerium vera corporis et sanguinis eius communicatio non in periturum ventris cibum, sed in aeternae vitae alimoniam exhibeatur. Hoc sacro cibo ideo saepe utimur, quoniam huius monitu in crucifixi mortem sanguinemque fidei oculis intuentes ac salutem nostram non sine coelestis vitae gustu et vero vitae aet. sensu meditantes hoc spirituali, vivifico intimoque pabulo ineffabili cum suavitate reficimur..., totique ac viribus omnino nostris omnibus in gratiarum actionem .. pro admirando Christi erga nos beneficio effundimur" cet.

223) „Wir lehren, daß das Gedächtniß des hingegebenen Leibes und vergossenen Blutes zu Verzeihung unserer Sünden das rechte Hauptstück und Ende sei, darauf die ganze Handlung des Nachtmahls endlich reicht und geht. Dieses Gedächtniß kann aber nicht recht ohne wahren Glauben geschehen. Und wiewohl die Dinge, deren Gedächtniß man hält, wiederum leiblich weder gesehen noch zugegen sind, nichtsdestoweniger erneuert die gläubige Einbildung und macht die Gewißheit des Glaubens etlichermaßen dem gläubigen Gemüth gegenwärtig die einst geschehenen Sachen unsers Heils. Derjenige hat das Brod Christi wahrlich gegessen.., der in Chr. wahren Gott und Menschen für uns gekreuzigt glaubt, deren Glauben ist Essen und Essen Glauben .. Die Gläubigen haben im Nachtm. keine andere lebendmachende Speise als außer dem Nachtm.., und empfängt also der Gläubige an beiden Orten auf eine Weise und durch einen Weg des Glaubens eine Speise, Christum, ausgenommen, daß im Nachtm. die Action dazu geübt und das Zeichen nach dem Geheiß Chr. mit Bezeugen, Danksagung und Verpflichtung gebraucht wird .. Christi Fleisch hat genützt auf Erden das Heil zu vollenden, jetzt nützt es Nichts mehr hienieden, ist auch nicht hienieden."

fessio) über das Abendmahl, welches er 1539 abgab, schien Manchen lutherisch zu seyn, wiewohl dasselbe die Vorstellung von einer leiblichen Gegenwart doch schon entschieden in den Hintergrund stellte und das Wesentliche seiner ganzen eigenthümlichen Lehre enthielt. Er lehrte darin zwar noch, die Gläubigen werden im Abendmahle durch die Substanz des Leibes und Blutes Christi wahrhaftig zum ewigen Leben gespeiset, erklärte aber zugleich sich sehr bestimmt gegen eine locale Gegenwart; es sei nur die Kraft des H. Geistes, die den Genuß des Leibes und Blutes in uns bewirke, und nur vermittelst des Glaubens, also auch nur einen geistigen Genuß. — In einer besonderen Schrift über das Abendmahl vom J. 1540 (Tractatus theol. de coena Domini) äußerte Calvin, Luther habe sich ebensoweit von der Wahrheit entfernt, als seine Gegner, da sie eine bloß symbolische, er aber eine fleischliche Gegenwart behauptet hätten; vielmehr werde den Christen unter der Bedingung des Glaubens ein geistiger Genuß, eine wahrhafte Theilnahme an Christo durch geheimnißvolle Wirkung des H. Geistes zu Theil. — Dieselbe scheinbar vermittelnde, aber doch immer wesentlich Zwinglische und widerlutherische (s. §. 59.) Tendenz verfolgte er auch in dem von ihm abgefaßten *Consensus Tigurinus* von 1549. Hier wurden ausdrücklich wesentliche Bestandtheile der lutherischen Lehre verworfen[224]), und folgende Sätze positiv aufgestellt: „Wir bekennen, daß Christus das, was er durch die Symbole des Brodes und Weines abbildet, auch wirklich gewährt, nehmlich daß er unsere Seelen mit der Speise seines Leibes und dem Tranke seines Blutes belebt und stärkt; es ist nicht bloß eine äußerliche Gestalt, die den Augen vorgehalten wird, sondern ein Unterpfand wird uns gegeben, mit welchem die Sache

224) „Tollenda est — heißt es im Cons. Tig. n. 21. im bestimmten Gegensatze gegen die biblisch lutherische Lehre (von einem Gebundenseyn des Leibes und Blutes Christi an den sacramentlichen Genuß von Brod und Wein), die hier freilich, wie immer in unredlicher reformirter Polemik, als Carricatur dargestellt wird — tollenda est quaelibet localis praesentiae imaginatio. Nam cum signa hic in mundo sint, oculis cernantur, palpentur manibus: Christus, quatenus homo est, non alibi quam in coelo, nec aliter quam mente et fidei intelligentia quaerendus est. Quare perversa et impia superstitio est, ipsum sub elementis huius mundi includere."

selbst und die Wahrheit verbunden ist, daß nehmlich mit dem Fleische und Blute Christi unsere Seelen gespeiset werden. Daß aber Christus unsere Seelen mit seinem Fleische und Blute, die im Abendmahle abgebildet werden, durch den Glauben nährt, ist nicht so zu verstehen, als ob eine Vermischung oder Uebergießung der Substanz statt fände, sondern weil wir aus dem einmal geopferten Leibe und zur Versöhnung vergossenen Blute das wahre Leben schöpfen[225])." Dabei erklärt dann Calvin natürlich jetzt, wie immer, die Einsetzungsworte wesentlich wie Zwingli figürlich, nur nicht schlechthin als Parabel, sondern als Metonymie (signa für die res signata)[226]). — Wenn schon in diesen Erörterungen Calvin den Ausdruck, daß der Communicant die Substanz

225) No. 23.: „Quod autem carnis suae esu et sanguinis potione, quae hic *figurantur*, Christus animas nostras *per fidem* Spiritus Sancti virtute pascit, id non perinde accipiendum, quasi fiat aliqua substantiae vel commixtio vel transfusio, sed quoniam ex carne semel in sacrificium oblata et sanguine in expiationem effuso vitam hauriamus." (Daß nicht irgendwie Brod und Wein, sondern nur der Glaube Christum mittheile, hatte schon zuvor noch deutlicher n. 10. gesagt: „Materia panis et vini Christum nequaquam nobis offert, [obwohl — wie Calvin in der Defens. san. doctr. de sacrr., Opp. T. VIII. p. 674 sagt — auch noch „inter offerre et accipere longum discrimen", oder — nach Institut. IV, 17, 33. — „aliud est offerri, aliud recipi"], .. sed fides nos Christi participes facit;" und daß Brod und Wein Christi Leib und Blut gar nicht mittheilen können, bemerkt darnach n. 25.: „Quia corpus Christi, ut fert humani corporis natura et modus, finitum est, et coelo ut loco continetur, necesse est a nobis tanto locorum intervallo distare, quantum coelum abest a terra.")

226) No. 22.: „Proinde, qui in solennibus coenae verbis: hoc est corpus meum, hic est sanguis meus, praecise literalem, ut loquuntur, sensum urgent, eos tanquam praeposteros interpretes repudiamus. Nam extra controversiam ponimus, figurate accipienda esse, ut esse panis et vinum dicantur id quod significant. Neque vero novum hoc aut insolens videri debet, ut per metonymiam ad signum transferatur rei figuratae nomen" cet. (Vgl. Institut. IV, 17, 21: „Restat, ut propter affinitatem, quam habent cum suis symbolis res signatae, nomen ipsum rei attributum fateamur symbolo, figurate id quidem, sed non sine aptissima analogia. Allegorias et parabolas omitto .. Dico metonymicum esse hunc sermonem" cet.)

des Leibes und Blutes Christi genieße, verneint, und vielmehr die Formel gebraucht, mit dem Zeichen sei die Sache selbst und die Wahrheit verbunden, so that er dies später, wiewohl nur der Sache, nicht überall dem Namen nach, noch entschiedener und klarer. In einer 1555 gegen Joachim Westphal herausgegebenen Schrift (Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis cet.), sowie in den späteren Ausgaben seiner *Institutio* christianae religionis, erklärt er sich bestimmt gegen jede leiblich substantielle Gegenwart, und will positiv — indem er andererseits doch zugleich auch (wenigstens den Worten zufolge) die bloße Gegenwart im Glauben bestreitet — eine wirkliche Theilnahme an Christo im Abendmahle annehmen, aber nur eine innerlich geistige für die Gläubigen; es sei kein sinnliches Essen, aber doch mehr als ein bloß logisch moralisches Wirken, keine leibliche Gegenwart, aber eine praesentia operativa, ein unbegreifliches Wirken des erhöhten Erlösers. Diese Ansicht stellte Calvin zuletzt (in der Institutio in der Ausgabe letzter Hand [227])) dann dahin fest, daß es selbst nicht bloß die Kraft des göttlichen Geistes sei, welche die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi in uns bewirke, sondern daß ein unmittelbares geheimnißvolles Einwirken des ganzen Christus im Abendmahle stattfinde für die Gläubigen, so daß er vermittelst des Glaubens ins Gemüth aufgenommen, und dies zur Heiligung belebt und mit der Kraft zum Guten erfüllt werde. So wie — dies ist demnach die zur Vollendung ausgebildete Ansicht Calvins — so wie der Leib durchs Brod (bloßes Brod) leiblich, so werde dabei zugleich die Seele des Gläubigen durch die wahre und gänzliche Gemeinschaft mit dem Erlöser geistlich genährt, und diese Gemeinschaft eben werde symbolisch, jedoch so, daß durch die Kraft des H. Geistes mit demselben eine wirkliche Mittheilung verbunden sei, durch das Abendmahl dargestellt; diese Gemeinschaft sei auch nicht bloß eine geistige; vielmehr habe der Leib Christi durch die Verbindung mit der göttlichen Natur eine belebende Kraft empfangen, die zu den Gläubigen überströme, obwohl nicht leiblich, vermöge der Natur dieses Leibes, der nicht an mehreren Orten zugleich seyn könne, sondern geistig, durch die Kraft eben

227) Vgl. auch die Schrift: De vera participatione carnis et sanguinis in coena Dom. (Opp. T. VIII. p. 723 sqq.).

des H. Geistes, im Glauben; nur steige Christus dabei nicht nach seiner Menschheit zur Erde herab, sondern die gläubige Seele werde durch die Kraft des H. Geistes zur Gemeinschaft mit ihm in den Himmel erhoben [228]). — Wie aber auch diese, und überhaupt die

---

228) Die Institutio lib. IV. cap. 17. §. 1 sqq. erklärt sich nach der Folge des Zusammenhangs über die wesentlichsten Punkte der Lehre vom Abendmahle wörtlich so: „Dato pignore (Deus) nos continuae liberalitatis certiores reddere voluit. In hunc finem alterum ecclesiae suae sacramentum dedit .., spirituale epulum scilicet, ubi se Christum vivificum esse panem testatur, quo animae nostrae ad veram et beat. immortalitatem pascuntur .. Primo signa sunt panis et vinum, quae invisibile alimentum, quod percipimus ex carne et sang. Chr., nobis *repraesentant*.. Porro unicus animae nostrae cibus Christus est .. Quoniam vero mysterium hoc arcanae Christi cum piis unionis natura incomprehensibile est, *figuram eius et imaginem* in signis visibilibus exhibet ad modulum nostrum aptissimis; imo velut datis arrhis ac tesseris tam certum nobis facit, quam si oculis cerneretur .. Iam ergo habemus, in quem finem spectet mystica haec benedictio, nempe quo nobis *confirmet*, corpus Domini sic pro nobis semel esse immolatum, ut nunc eo vescamur, ac vescendo unici illius sacrificii efficaciam in nobis sentiamus; sanguinem eius sic pro nobis semel fusum, ut sit nobis perpetuus potus (§. 1.) .. Itaque *sub pane et vino repraesentantur*, quo discamus, non modo nostra esse, sed nobis destinata in spiritualis vitae alimentum .. Sic cum panis nobis *in symbolum corporis Christi* datur, haec statim concipienda est similitudo: Ut corporis nostri vitam panis alit, sustinet, tuetur: ita corpus Chr. vegetandae ac vivificandae animae unicum esse cibum. Cum vinum *in symbolum sanguinis* propositum intuemur: cogitandum, quos corpori usus vivum afferat, ut eosdem spiritualiter afferri nobis Christi sanguine reputemus; sunt autem fovere, reficere, confirmare, exhilarare (§. 3.) .. Non ergo praecipuae sunt sacramenti partes, corpus Christi simpliciter .. nobis porrigere; sed magis promissionem illam, qua carnem suam vere cibum testatur et sang. suum potum, quibus in vitam aet. pascimur, .. obsignare et confirmare (§. 4.) .. Restat, ut applicatione id totum ad nos perveniat; id fit cum per evangelium, tum illustrius per s. Coenam, ubi et se ipse cum bonis suis omnibus nobis offert, et nos *fide* eum recipimus ... Sunt, qui manducare Christi carnem et sang. eius bibere uno verbo definiunt nihil esse aliud, quam in Christum ipsum credere. Sed mihi expressius quiddam ac sublimius videtur voluisse docere Chr. in praeclara illa concione, ubi carnis suae manducationem nobis commendat, nempe vera sui participatione nos

ganze gekünstelte, durch die künstlichsten Wendungen (vgl. beson-

vivificari, quam manducandi etiam ac bibendi verbis ideo designavit, ne, quam ab ipso vitam percipimus, simplici cognitione percipi quispiam putaret. Quemadmodum enim non aspectus, sed esus panis corpori alimentum sufficit: ita vere ac penitus participem Christi animam fieri convenit, ut ipsius virtute in vitam spiritualem vegetetur. Interim vero hanc non aliam esse, quam fidei manducationem, fatemur, ut nulla alia fingi potest. Verum hoc inter mea et istorum verba interest, quod illis manducare est duntaxat credere: ego, credendo manducari Chr. carnem, quia fide noster efficitur, eamque manducationem fructum effectumque esse fidei dico. Aut si clarius velis, illis manducatio est fides; mihi ex fide potius consequi videtur (§. 5.) .. Summa sit, non aliter animas nostras carne et sang. Chr. pasci, quam panis et vinum corporalem vitam tuentur et sustinent .. Etsi autem incredibile videtur in tanta locorum distantia penetrare ad nos Christi carnem, ut nobis sit in cibum, meminerimus, quantum supra sensus omnes nostros emineat arcana Sp. S. virtus, et quam stultum sit, eius immensitatem modo nostro velle metiri. Quod ergo mens nostra non comprehendit, concipiat fides, spiritum vere unire, quae locis disiuncta sunt. Iam sacram illam carnis et sanguinis sui communicationem, qua vitam suam in nos transfundit Christus, non secus, ac si in ossa et medullas penetraret, in coena etiam testatur et obsignat, et quidem non obiecto inani aut vacuo signo, sed efficaciam spiritus sui illic proferens, qua impleat quod promittit (§. 10.) .. Dico igitur, in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi adeoque corpus et sanguinem eius, in quibus omnem obedientiam pro comparanda nobis iustitia adimplevit, quo scilicet primum in unum corpus cum ipso coalescamus, deinde participes substantiae eius facti in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus (§. 11.) ... *Si oculis animisque in coelum evehimur, ut Christum illic in regni sui gloria quaeramus*, quemadmodum symbola nos ad eum integrum invitant, ita sub panis symbolo pascemur eius corpore, sub vini symbolo distincte eius sanguine potabimur: ut demum toto ipso perfruamur. Nam tametsi carnem suam a nobis sustulit, et corpore in coelum ascendit, ad dexteram tamen Patris sedet, h. e. in potentia et maiestate et gloria Patris regnat. Hoc regnum nec ullis locorum spatiis limitatum nec ullis dimensionibus circumscriptum, quin Christus *virtutem suam*, ubicunque placuerit, in coelo et in terra exerat; quin se praesentem *potentia et virtute* exhibeat.., non secus *ac si corpore adesset;* quin denique suo ipsius corpore suos pascat, *cuius communionem Spiritus sui virtute in eos transfundit.* Secundum hanc rationem corpus et

ders Calv. Instit. l. c. §. 19. 31.) die einfältige Beugung unter

---

sang. Chr. in sacramento nobis exhibetur (§. 18.). Nos vero talem Christi praesentiam in coena statuere oportet, quae nec panis elemento ipsum affigat, nec in panem includat, nec ullo modo circumscribat, quae omnia derogare coelesti eius gloriae palam est; deinde quae nec mensuram illi suam auferat vel pluribus simul locis distrahat, vel immensam illi magnitudinem affingat, quae per coelum et terram diffundatur: haec enim humanae veritati non obscure repugnant. Istas inquam duas exceptiones nunquam patiamur nobis eripi: ne quid coelesti Christi gloriae derogetur, quod fit, dum sub corruptibilia huius mundi elementa reducitur, vel alligatur ullis terrenis creaturis; ne quid eius corpori affingatur humanae naturae minus consentaneum, quod fit, dum vel infinitum dicitur, vel in pluribus simul locis ponitur. Ceterum his absurditatibus sublatis, quidquid ad exprimendam veram substantialemque corporis et sang. Domini communicationem, quae sub sacris Coenae symbolis fidelibus exhibetur, facere potest, libenter recipio; atque ita ut non imaginatione duntaxat aut mentis intelligentia percipere, sed ut re ipsa frui in alimentum vitae aet. intelligantur (§. 19.) ... Longe autem falluntur, qui nullam carnis Chr. praesentiam in Coena concipiunt, nisi in pane sistatur. Ita enim arcanae Spiritus operationi, quae nobis Christum ipsum unit, nihil reliquum faciunt. Chr. praesens illis non videtur, nisi ad nos descendat. Quasi vero, *si ad se nos evehat*, non aeque potiamur eius praesentia. Ergo tantum de modo quaestio est: quia Christum ipsi in pane locant, *nobis autem non ducimus fas esse eum e coelo detrahere.* [Vgl. ib. §. 12: „Siquidem ut corpus Christi finitum esse pro perpetua humani corporis ratione, minime ambigimus, coeloque contineri, quo semel receptum est, donec ad iudicium redeat: ita sub haec corruptibilia elementa retrahere ipsum aut ubique praesens imaginari prorsus ducimus nefas esse"]. Utrum rectius sit, iudicent lectores (§. 31.) .. Qui supra haec suis hyperbolis evehuntur, nihil aliud quam talibus involucris *simplicem et planam veritatem* (!) obscurant. Si cui nondum satisfactum fuerit, hic velim paulisper mecum reputet, de sacramento nunc haberi sermonem, *cuius omnia ad fidem referenda sunt.* Fidem vero nos ista, quam enarravimus, corporis participatione non minus laute affluenterque pascimus, quam qui *ipsum Chr.* e coelo detrahunt. Ingenue interea confiteor, mixturam carnis Christi cum anima nostra vel transfusionem, qualis ab ipsis docetur, me repudiare; quia nobis sufficit, Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare, imo propriam in nos vitam diffundere, *quamvis in nos non ingrediatur ipsa Christi caro*" (§. 32.). Im folgenden §. 33. wird hierauf besonders noch zu erweisen ge-

das klare göttliche Wort und unter die tiefe Herablassung göttlicher Barmherzigkeit umgehende Calvinische Vorstellung theils in sich selbst unhaltbar — weil Leibliches nicht geistig, wie Geistiges nicht leiblich genossen werden kann —, theils der biblisch lutherischen Lehre in den wesentlichsten Punkten („esset, das ist mein Leib") geradehin entgegengesetzt sei, geht schon aus §. 59. hervor. Nach den Worten unterschied sich freilich die Calvinische Lehre von der lutherischen nun bloß darin, daß nach ihr der wahre Leib Christi nur zu gleicher Zeit mit, nicht aber auch in und unter dem Brode reell vorhanden sei, daß er ferner bloß geistig, keinesweges mit dem Munde, und daß er endlich bloß von Gläubigen, nicht auch von Ungläubigen genossen werde; aber der Unterschied dieser wenigen Worte[229]) faßt doch zugleich den ganzen tiefen Unterschied der beiden Lehren in sich, daß nach der lutherischen der wahre Leib Christi objectiv und leibhaftig (nach Gottes Worte, das ja freilich unendlich mächtiger ist, als alle ohne, geschweige denn im Gegensatz gegen dasselbe[230]) völlig unsichere und vage Speculation, und gemäß

---

sucht, daß Ungläubige vom Leibe Christi nichts genießen, indem die nothwendige Folge dieses Genusses sei, „quod sacrificio mortis Christi expiamur a peccatis, sanguine abluimur, resurrectione erigimur in spem coelestis vitae," und „ipsa Christi caro in mysterio coenae non minus spiritualis res est, quam aeterna salus" („Unde colligimus, quicunque vacui sunt Christi Spiritu, carnem Christi nihilo magis posse edere, quam vinum bibere, cui non coniunctus sit sapor [dies freilich ein Vergleich, der wider Calvins Willen offenbar den objectiven Genuß des Leibes Christi auch durch die Ungläubigen viel mehr beweiset, als den Nichtgenuß] .. Ego vero nego posse comedi absque fidei gustu" cet.), worauf sodann §. 35 sqq. meist nur noch Antithesen gegen die papistische Lehre folgen, mit welcher zugleich freilich mehrfach auch Elemente der lutherischen verworfen werden mußten.

229) Nach Calvins eignem Vorgange (Instit. IV, 17, 33: „Falso iactant, quicquid docemus de spirituali manducatione, verae et reali, ut loquuntur, opponi; quandoquidem nonnisi *ad modum* respicimus, qui apud eos carnalis est, dum Christum pane includunt, nobis spiritualis, quia vis arcana Spiritus nostrae cum Christo coniunctionis vinculum est") pflegt er auch von Neueren mit — vielleicht nicht immer unehrlicher — Verkennung der ihm zum Grunde liegenden enormen Differenz als eine Divergenz bloß über den *modus* praesentiae dargestellt zu werden.

230) Wie der vorhin angeführte 19. §. der hieher gehörigen Stelle der Calvinischen Institutio thatsächlich bezeugen kann.

der reinen Glaubensanalogie von untrennbarer Einheit der Gottheit und Menschheit des HErrn) im Sacrament, diesseits des Irdischen, gegenwärtig ist, und von allen Theilnehmern genossen wird, nach der Calvinischen (welcher vielmehr der subjective Glaube im Sacrament im Grunde nun Alles in Allem ist) nicht [231]).

Die Calvinische Lehre vom Abendmahle, wie zuerst der *Consensus Tigurinus* (s. S. 453.) sie confessionell begründet hatte, ist nun auch in den meisten reformirten Bekenntnissen deutlicher oder versteckter ausgesprochen worden, wenn gleich in praxi fast die ganze reformirte Kirche sich nachher der Zwinglischen Ansicht wieder zugewandt hat. Die zweite helvetische Confession, welche übrigens in der Theorie, so unverkennbar Calvinistisch dieselbe sich im Wesentlichen zeigt, sich zum Theil selbst Zwinglianisirend äußert und durch ihre Satzungen Calvin und Zwingli — gleichsam zum Zeichen, daß beide im Grunde dasselbe wollen — gewissermaßen vermittelt, lehrt cap. 21. einfach „eine geistliche Speisung und Tränkung der Gläubigen durch das Abendmahl [232]);" sie stellt dieselbe lediglich in Gegensatz gegen ein capernaitisch-fleischliches Genießen des Leibes und Blutes Christi, außer welchem sie einen anderen leiblichen Genuß desselben nicht kennen will [233]), unterscheidet sodann

---

231) Wie scharf diese Tiefe des Unterschiedes des beiderseitigen Lehrsystems auch die Concordienformel durchschauete, ist oben §. 60. Anm. 194., vgl. §. 59. Anm. 162., nachgewiesen worden. Die Epitome p. 598 sq. legt kurz und bündig dar, was die Solida declaratio, besonders p. 727 sq., sodann im Einzelnen durchführt, daß die Ansicht der „Sacramentarii versuti et callidi (p. 598), qui de negotio coenae Dom. loquentes ex parte nostris verbis splendide admodum utuntur, et prae se ferunt, quod et ipsi veram praesentiam veri, substantialis atque vivi corp. et sang. Chr. in s. C. credant, eam tamen praesentiam et manducationem dicant esse spiritualem, quae fiat fide," im Resultat von der der groben Zwinglianer nicht wesentlich differire, „quod videlicet (ib.) praeter panem et vinum nihil amplius in C. Dom. sit praesens et ore sumatur," „quod absit (p. 726) Chr. corpus et sanguis a signis tanto intervallo, quanto abest terra ab altissimis coelis," rc.

232) „Coena Domini .. ideo Coena nuncupatur vulgo, quod a Chr. in ultima illa Coena sua instituta sit eamque adhuc repraesentet, ac in ipsa spiritualiter cibentur et potentur fideles."

233) „Ut rectius et perspicacius intelligatur, quomodo caro et sanguis Chr. sint cibus et potus fidelium percipianturque a fideli-

aber bei dieser mittelst des Glaubens geschehenden geistlichen Speisung selbst eine außer und eine andere in dem Abendmahle stattfindende, ohne jedoch einen anderen wesentlichen Unterschied zwischen beiden zu statuiren, als den der An- oder Abwesenheit der symbolischen Handlung [234]), welche letztere sie nun in der Weise auffaßt, daß ihr eine nur darstellende Bedeutung zukommt [235]), indem

---

bus ad vitam aet., paucula haec adiiciemus. Manducatio non est unius generis. Est enim manducatio corporalis, qua cibus in os percipitur ab homine, dentibus atteritur et in ventrem deglutitur. Hoc manducationis genere intellexerunt olim Capernaitae sibi manducandam carnem Domini, sed refutantur a ipso Ioh. 6. Nam ut caro Chr. corporaliter manducari non potest citra flagitium aut truculentiam, ita non est cibus ventris [vgl. ib. p. 77: „Corpus Chr. in coelis est.. Sursum ergo elevanda sunt corda, et non defigenda in pane"]. Est et spiritualis manducatio" cet. (Anm. 234.)

234) „Est et spiritualis manducatio corporis Chr., non ea quidem, qua existemus cibum ipsum mutari in spiritum, sed qua manente in sua essentia et proprietate corpore et sang. Domini ea nobis communicantur spiritualiter, utique non corporali modo, sed spirituali per Sp. S., qui videlicet ea, quae per carnem et sang. Domini pro nobis in mortem traditi parata sunt, ipsam inquam remissionem peccatorum, liberationem et vitam aet., applicat et confert nobis, ita ut Chr. in nobis vivat et nos in ipso vivamus, efficitque ut ipsum, quo talis sit cibus et potus spiritualis noster, i. e. vita nostra, vera fide percipiamus ..., non quatenus quidem corporaliter (caro et sang. Chr.) nobis a spiritu Dei communicantur, dicente Domino: .. Caro, nimirum corporaliter manducata, non prodest quidquam, spiritus est, qui vivificat .. Et hic esus carnis et potus sang. Domini ita est necessarius ad salutem, ut sine ipso nullus servari possit. Fit autem hic esus et potus spiritualis etiam extra Domini coenam et quoties aut ubicunque homo in Chr. crediderit .. Praeter superiorem manducationem spiritualem est et sacramentalis manducatio corporis Domini, qua fidelis non tantum spiritualiter et interne participat vero corpore et sang. Domini, sed foris etiam accedendo ad mensam Domini accipit visibile corporis et sang. Domini sacramentum. Prius quidem, dum credidit fidelis, vivificum alimentum percepit et ipso fruitur adhuc, sed ideo, dum sacramentum quoque accipit, nonnihil accipit. Nam in continuatione communicationis corporis et sang. Dom. pergit, adeoque magis magisque incenditur et crescit fides ac spirituali alimonia reficitur. Dum enim vivimus, fides continuas habet accessiones" cet.

235) „Retinere vult Dominus ritu hoc sacro in recenti memo-

Brod und Wein, außer welchen nichts mit dem Munde genossen wird, die bei den Gläubigen damit verbundene innerliche Wirkung des H. Geistes symbolisiren [236]). (In ähnlicher Weise äußert sich die verwandte *Confessio Palatina*, indem sie allerdings ein sacramentliches Genießen des Leibes Christi behauptet, zugleich aber aufs entschiedenste jede diesseitige und gottmenschliche Gegenwart desselben im Sacrament, sei es auf begreifliche oder unbegreifliche Weise, leugnet [237])). — Noch ausführlicher oder wenigstens bestimmter, als die 2. helvet. Conf., und in gleicher, selbst noch sichtlicherer theilweiser Annäherung an Zwinglische Darstellung [238]), erklärt sich der Heidelberger Katechismus Frage

ria maximum generi mortalium praestitum beneficium, nempe quod tradito corpore et effuso suo sang. omnia nobis peccata nostra condonavit .. Obsignatur autem hac coena sacra, quod revera corpus Domini pro nobis traditum et sang. eius in remissionem peccatorum nostrorum effusus est, ne quid fides nostra vacillet. Et quidem visibiliter hoc foris sacramento per ministrum repraesentatur" cet. (Anm. 236.)

236) „Et quidem visibiliter hoc foris sacramento per ministrum repraesentatur et veluti oculis contemplandum exponitur, quod intus in anima invisibiliter per ipsum Sp. S. praestatur. Foris offertur a ministro panis et audiuntur voces Domini: Accipite, edite, hoc est corpus meum .. Ergo accipiunt fideles, quod datur a ministro Domini, et edunt panem Domini ac bibunt de poculo Dom.; intus interim opera Christi per Sp. S. percipiunt etiam carnem et sang. Domini" cet.

237) Conf. Palat. p. 152 sq.: „Credo, in s. Coena credentibus non minus quam discipulis in prima coena verum traditumque et crucifixum Chr. corpus una cum omnibus eius coelestibus thesauris et donis, quae sua morte suis acquisivit, ut sit famelicae ipsorum animae cibus, .. a Chr. ipso porrigi et distribui .. Credentes nihil impedit distantia loci, quo minus corpus illud Chr. edamus .., etiamsi Chr. illo ipso naturali suo corp. nunc non sit amplius in terris .. Sufficit scire nos ex eius verbo, ipsum suo illo corp. neque visibili neque invisibili, neque comprehensibili neque incomprehensibili modo in terris esse velle, et tamen nihilo minus tanqu. omnipotens Dei filius et semper et ubique sua gratia et sp. sancto praesto est suis, inprimis autem in s. sua coena" cet.

238) Wogegen natürlich der *Catechismus Genevensis* das Gepräge des vollkommen reinen Calvinismus tragen mußte. Derselbe erklärt p. 525 sqq.: „Coena s. ideo a Chr. instituta est, ut corporis et sang. sui

75—80. Die Frage 75. („Wie wirst du im h. Abendm. erinnert und versichert, daß du an dem einigen Opfer Christi am Kreuz und allen seinen Gütern Gemeinschaft habest?") bekennt, nachdem sie die Bedeutung des Abendmahls als einer Gedächtnißfeier der Geltung des Versöhnungstodes Christi für jeden einzelnen Theilnehmenden hervorgehoben hat: „Zum Anderen, daß Christus auch selbst meine Seele mit seinem gekreuzigten Leibe und vergossenen Blute so gewiß zum ewigen Leben speiset und tränket, als ich aus der Hand des Dieners empfahe und leiblich genieße das Brod und den Kelch des Herrn, welche mir, als gewisse Wahrzeichen des Leibes und Blutes Christi, gegeben werden;" Fr. 76. „Den gekreuzigten Leib Christi essen heißt nicht allein mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Christi annehmen, und dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Leben bekommen, sondern auch darneben durch den h. Geist, der zugleich in Christo und in uns wohnet, also mit seinem gebenedeieten Leibe je mehr und mehr vereiniget werden, daß wir, obgleich er im Himmel und wir auf Erden sind, dennoch Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinen Beinen seien, und von einem Geiste, wie die Glieder unseres Leibes von einer Seelen, ewig leben und regieret werden;" Fr. 78.: „Wird denn aus Brod und Wein der wesentliche Leib

---

communicatione educari in spem vitae aet. animas nostras nos doceret idque nobis certum redderet. — Nam cum in eo sita sit tota salutis nostrae fiducia, ut accepta nobis feratur obedientia ipsius, quam patri praestitit, perinde ac si nostra foret: ipsum a nobis possideri necesse est. Neque enim bona nobis sua aliter communicat, nisi dum se nostrum facit. — Illa communicatio (in c. s.) nobis confirmatur et augetur. Tametsi enim tum in baptismo tum evangelio nobis exhibetur Christus, eum tamen non recipimus totum, sed ex parte tantum. Quid ergo in symbolo panis habemus? Corpus Chr., ut semel pro nobis ad nos Deo reconciliandos immolatum fuit, ita nunc quoque nobis dari, ut certo sciamus, reconciliationem ad nos pertinere. — Cum Dominus Chr. ipsa sit veritas, minime dubium est, quin promissiones, quas dat illic nobis, simul etiam impleat et figuris suis suam addat veritatem. Quam ob rem non dubito, quin, sicuti verbis et signis testatur, ita etiam suae nos substantiae participes faciat, quo in unam cum eo vitam coalescamus. — Hoc mirifica arcanaque spiritus sui virtute efficit, cui difficile non est sociare, quae locorum intervallo alioqui sunt disiuncta."

und Blut Christi? [239]) Nein; sondern wie das Wasser in der Taufe nicht in das Blut Christi verwandelt, oder die Abwaschung der Sünden selbst wird, deren es allein ein göttliches Wahrzeichen und Versicherung ist; also wird auch das heilige Brod im Abendmahl nicht der Leib Christi selbst, wiewohl es nach Art und Brauch der Sacramente der Leib Christi genannt wird;" und Fr. 79.: „Warum nennet denn Christus das Brod seinen Leib rc.? Nicht ohne große Ursache, nehmlich daß er uns nicht allein damit will lehren, daß gleichwie Brod und Wein das zeitliche Leben erhalten, also sei auch sein gekreuzigter Leib und sein vergossen Blut die wahre Speise und Trank unserer Seelen zum ewigen Leben; sondern vielmehr, daß er uns durch dies sichtbare Zeichen und Pfand will versichern, daß wir so wahrhaftig seines wahren Leibes und Blutes, durch Wirkung des heiligen Geistes, theilhaftig werden, als wir diese heilige Wahrzeichen mit dem leiblichen Munde zu seiner Gedächtniß empfangen, und daß all sein Leiden und Gehorsam so gewiß unser eigen sei, als hätten wir selbst in unserer eignen Person alles gelitten und genug gethan." Und damit dies, wie nicht katholisch, so damit zugleich auch nicht irgend lutherisch möchte gedeutet werden, wird Fr. 80. („Was ist für ein Unterschied zwischen dem Abendmahl des Herrn und der päpstischen Messe?") zum Ueberflusse nochmals gesagt, „daß wir durch den h. Geist Christo werden eingeleibet, der itzunder mit seinem wahren Leibe im Himmel zur Rechten des Vaters ist, und daselbst will angebetet werden," und als päpstische Meinung verworfen nicht nur die Lehre vom Meßopfer als „eine Verleugnung des einigen Opfers Jesu Christi," sondern auch, „daß Christus leiblich unter der Gestalt des Brodes und Weines sei" (was augenscheinlich eben so sehr lutherische, als katholische Lehre ist) „und derhalben darinnen soll angebetet werden" (welcher beigebogene Nebensatz, streng genommen, selbst auch nicht bloß katholische Irrung enthält; s. §. 60. Anm. 212.), als „eine vermaledeiete Abgötterei." — Ferner in der *Confessio Gallicana* heißt es streng Calvinisch art. 36.: „Wenngleich Christus jetzt im Himmel ist, und daselbst bleiben wird, bis er zum Weltgericht kommt, so glauben wir doch, daß

239) Hier, wie sodann auch Fr. 80., wird klüglich die Polemik gegen die katholische und lutherische Lehre verbunden.

er uns durch die geheimnißvolle und unbegreifliche Kraft seines Geistes nähre und durch die Substanz seines Leibes und Blutes belebe, welche durch den Glauben empfangen wird; wir behaupten aber, daß dies auf geistige Weise geschehe" [240]). Denn — wird hinzugesetzt — was man einbilde und vorgebe, der Leib Christi gehe in unsern Leib ein, dies könne von keinem rechtschaffenen Christen geglaubt werden, weil solches der Ehrerbietung gegen den Sohn Gottes ganz und gar zuwider sei. — Ganz analog, und vorzüglich bestimmt und klar, wird in der *Confessio Belgica* art. 35. gesagt: „Ut panem spiritualem et coelestem Christus nobis repraesentaret, panem terrestrem ac visibilem in sacramentum corporis sui vinumque in sacramentum sanguinis sui instituit, vt iis ipsis testificetur, quam vere hoc sacramentum manibus nostris accipimus et tenemus, illudque ore comedimus et bibimus, vnde postmodum vita nostra sustentatur, tam vere etiam nos fide, quae animae nostrae et manus et os est, in animis nostris recipere verum corpus et verum sang. Chr., vnici servatoris nostri, ad vitam nostram spiritualem. Nequaquam erraverimus dicentes, id quod comeditur esse proprium et naturale corpus Christi, idque quod bibitur proprium esse sanguinem. At manducandi modus talis est, vt non fiat ore corporis, sed spiritu per fidem.

---

240) „Affirmamus, sanctam Coenam Domini .. esse nobis testimonium nostrae cum Dom. nostro I. C. unitionis, quoniam non est duntaxat mortuus semel et excitatus a mortuis pro nobis, sed etiam vere nos pascit et nutrit carne sua et sanguine, ut unum cum ipso facti vitam cum ipso communem habeamus. Quamvis enim nunc sit in coelis, ibidem etiam mansurus, donec veniat mundum iudicaturus: credimus tamen, eum arcana et incomprehensibili spiritus sui virtute nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia per fidem apprehensa. Dicimus autem hoc spiritualiter fieri, non ut efficaciae et veritatis loco imaginationem aut cogitationem supponamus; sed potius quoniam hoc mysterium nostrae cum Chr. coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus totumque adeo ordinem naturae superet; denique quoniam, cum sit divinum ac coeleste, non nisi fide percipi et apprehendi potest." (Vergl. Art. 37.: „Affirmamus, eos, qui ad sacram mensam Domini puram fidem afferunt, vere recipere, quod ibi signa testificantur, nempe corpus et sang. I. Chr.").

Atque ita Christus ad dextram patris sui in coelis perpetuo sedet, neque eo minus se nobis per fidem communicat.“ Eben so streng Calvinisch erklärt die *Conf. Scotica* art. 21.: „Credimus . . , quod in coena Domini rite usurpata Chr. ita nobis coniungitur, quod sit ipsissimum animarum nostrarum nutrimentum et pabulum, non quod panis in naturale Chr. corpus . . transsubstantiationem *ullam* imaginemur . . ; sed unio haec et coniunctio, quam habemus cum corpore et sang. I. Chr., operatione sp. s. efficitur, qui nos vera fide supra omnia quae videntur quaeque carnalia et terrestria sunt, vehit et ut vescamur corpore et sang. I. Chr. semel pro nobis effusi et fracti efficit, quodque nunc est in coelo et in praesentia patris pro nobis apparet. Et quamvis magna sit loci distantia inter corpus ipsius nunc in coelis glorificatum et nos nunc in terris mortales, nihilominus tamen firmiter credimus, panem quem frangimus esse communionem corporis eius . . Sic, quod fideles in recto usu coenae dom. ita edere et bibere sanguinem I. C. confitemur, et certo credimus, quod ipse in illis et illi in ipso manent, imo ita fiunt caro de carne . . eius, quod sicut aeterna deitas carni I. C. vitam et immortalitatem tribuit, ita etiam caro et sang. eius, dum a nobis editur et bibitur, easdem nobis praerogativas confert. Verum hoc libere confitemur, nos inter Christum in aeterna ipsius substantia et elementa in signis sacramentalibus distinguere, adeo quod nec signa loco rei signatae adoramus“ cet. [241]).

241) In ähnlicher leicht täuschender, freilich immer nur Unkundige täuschender Ausdrucksweise legt auch die *Declar. Thorun.* p. 61 ihre Ansicht dar: „Nequaquam negamus veram corporis et sang. Chr. in coena praesentiam, sed tantum localem et corporalem praesentiae modum et unionem cum elementis substantialem; ipsam vero nobiscum praesentiam sancte credimus, et quidem non imaginariam, sed verissimam, realissimam et efficacissimam, nempe ipsam illam Christi nobiscum unionem mysticam, quam ipsemet, ut per verbum promittit et per symbola offert, ita per spiritum efficit, quamque nos per fidem acceptamus, per caritatem sentimus . . Unde et patet, non solam virtutem, efficaciam, operationem aut beneficia Chr. nobis praesentari et communicari, sed inprimis ipsam substantiam corporis et sang. Chr. seu ipsam illam victimam, quae pro mundi vita data est . . , ut per fidelem huius victimae communionem . . consequenter etiam

Dagegen erklären sich die 39 Artikel der englischen Kirche weniger streng Calvinisch, vorzüglich ganz ohne die Schärfe einer Antithesis gegen lutherische Lehre, zugleich auch mit einigen lutherisch scheinenden Ausdrücken (so daß namentlich in dieser Rücksicht die anglicanische Kirche [242]) den Charakter der ecclesia Lutheranizans behauptet), wenn gleich doch auch sie dabei das Schibboleth des Calvinismus festhalten. Sie sagen art. 28., nach Vorausschickung einiger allgemeineren Bestimmungen über die Bedeutung des Abendmahls, die jedoch auch schon sich als Calvinistisch zu erkennen geben [243]), und demnächst Verwerfung der Transsubstantiation: „Corpus Christi datur, accipitur et manduca-

---

meritorum et beneficiorum sacrificio Chr. partorum participes simus..; et quidem non tantum quoad animam, sed etiam quoad corpus nostrum; etsi enim, ut ore corporis rem terrenam, ita fide cordis .. rem coelestem acceptamus, tamen fide illa mediante non solum animae, sed et ipsa corpora nostra Christi corpori per eiusdem spiritum ad spem resurrect. et vitae aet. inseruntur et uniuntur“ cet.

242) Doch eigentlich allerdings eben nur zufolge der Ausdrucksweise der 39 Artikel (sowie der dazu stimmenden liturgischen Form). — Die (freilich unofficielle) s. g. *Confessio Anglica* erklärt p. 94 sq. ordinär Calvinistisch, selbst Zwinglianisirend: „Panem et vinum dicimus esse sacra et coelestia mysteria corporis et sanguinis Christi, et illis Christum ipsum, verum panem aeternae vitae, sic nobis praesentem exhiberi, ut eius corpus sanguinemque per fidem vere sumamus. Non tamen id ita dicimus, quasi putemus, naturam panis et vini prorsus immutari atque abire in nihilum, quemadmodum multi proximis istis seculis somniarunt, neque adhuc“ [mit einem polemischen Seitenblick zugleich auf die lutherische Lehre] „potuerunt unquam satis inter se de suo somnio convenire... Christum asserimus vere sese praesentem exhibere .. in coena, ut eum fide et spiritu comedamus et de eius cruce ac sanguine habeamus vitam aeternam .. Etsi enim Christi corpus dentibus et faucibus non attingimus, eum tamen fide, mente, spiritu tenemus et premimus .., ut vere sciamus, esse iam nos carnem de eius carne“ cet.

243) „Coena Domini non est tantum signum mutuae benevolentiae Christianorum inter sese, verum potius est sacramentum nostrae per mortem Christi redemtionis. Atque adeo rite, digne et cum fide sumentibus panis, quem frangimus, est communicatio corporis Christi; similiter poculum benedictionis est communicatio sanguinis Christi.“

tur in coena tantum coelesti et spirituali ratione. Medium autem, quo corpus Christi accipitur et manducatur in coena, est fides“[244]). Alle übrigen reformirten Bekenntnisse überbietet gegentheils durch stürmische, ungestüme, schimpfende[245]) Antithese gegen die luth. Lehre die *Conf. Hungarica*, welche in dem Art. vom Abendmahle, den sie der polemischen Wichtigkeit wegen gleich auf den von der Trinität folgen läßt, die Transsubstantiation, aber mit noch größerer Heftigkeit die luth. Lehre, letztere — um es nicht deutsch zu sagen — als Sarkophagie und Kreophagie bestreitet[246]), alle substantielle Gegenwart, die ohne Transsubstantiation gar nicht denkbar sei, schlechthin leugnet, doch positiv Calvinisch schließt. Allerdings gemäßigt, aber doch wahrhaft naiv endlich bekennt Johann Sigismund in der *Confessio Marchica* 8. u. 9. (nach Vorausschickung der Erklärung: „Im heil. Abendmahl glauben und bekennen S. Churf. Gn., weil zweierlei Ding daselbst zu befinden, die äußerlichen Zeichen und der wahre Leib Christi, so für uns in den Tod gegeben, und sein heil. Blut.., daß auch auf zweierlei Weise dieselben genossen werden, das Brod und Wein mit dem Munde, der wahre Leib und das wahre Blut Christi eigentlich mit dem Glauben“): „Bleiben demnach stracks ohn allen Zusatz bei den heiligen Worten der Einsetzung, das Brod sei der wahre Leib Christi und der Wein sei sein heilig Blut,

244) Daher ganz consequent art. 29. fortfährt: „Impii et fide viva destituti, licet carnaliter et visibiliter (ut Augustinus loquitur) corporis et sang. Chr. *sacramentum* dentibus premant, nullo tamen modo Christi participes efficiuntur.“

245) Die Ausdrücke sind freilich reformirterseits auch sonst häufig gebraucht worden, doch nur hier symbolisch.

246) Conf. Hung. de coena Dom. p. 244 sq.: „Sicut papisticam transsubstantiationem ex verbo Dei negamus, ita pernegamus *sarcophagiam* corporalem et cruentam, h. e. ore corporali naturale Chr. corpus, ex virgine natum, sumi in Coena; et panem substantialiter, sine ulla transsubstantiatione, corpus Chr. esse, aut in panem corpus Chr., contra fidei et naturae regulam, includi, et in pane ore carnali ab omnibus in coena sumi. Ut impossibile est, accidentia manere et sumi sine subiecto, ut papistae nugantur, ita isti *Creophagi* aut *Sarcophagi* delirant, dum somniant, panem quidem videri, et panem non mutari in corpus, tamen pane manducato corpus Chr. realiter et substantialiter ore corporali sumi etc.

sacramentlich, auf die Art und Weise, wie Gott die heiligen Sacramente A. u. N. T. eingesetzt und verordnet, daß sie seien sichtliche und wahre Zeichen der unsichtbaren Gnaden.... Und dieweil der Glaube gleichsam der Mund ist, dadurch des Herrn Christi gekreuzigter Leib und sein vergossenes Blut empfangen wird, halten S. Churf. Gnaden beständig dafür, daß den Ungläubigen, Unbußfertigen solches Sacrament nicht nütze, sie auch[247]) des wahrhaftigen Leibes und Blutes Christi nicht theilhaftig werden."

Anmerkung. Der constante Gegensatz der reformirten Doctrin gegen die Annahme eines sacramentlichen Empfangens Christi „mit dem Munde," wie derselbe aus dem Obigen hervorleuchtet, hat übrigens auch die constante reformirte Praxis erzeugt, nach welcher die Darreichung des Sacraments nicht unmittelbar in den Mund, sondern in die Hand des Empfängers mit Nothwendigkeit festgehalten wird: eine Praxis, zu deren Constituirung man sich natürlich mit Unrecht auf das λάβετε, φάγετε beruft (vergl. Marc. 15, 23; Joh. 19, 30; 20, 22; 2 Cor. 11, 20; ꝛc.), und im Gegensatz gegen welche die lutherische Kirche mit gutem Grunde; obwohl durchaus nicht — wie die katholische Kirche — als eine in dieser Art und Weise wesentlich nothwendige, die mündliche Darreichung in der Praxis festhält. Vergl. I. Gerhard Loci theol., de sacra coena Cap. 15. §. 170. — Eine ähnliche Bewandtniß hat es auch mit einem andern, und zwar etwas bedeutenderen, einzelnen Stücke der reformirten Abendmahlspraxis, nehmlich der mit absoluter Nothwendigkeit, zur mehreren Veranschaulichung der überhaupt nur symbolischen Bedeutung des ganzen Abendmahls, geforderten Brechung des Brodes bei der Sacramentsaustheilung und — in Zusammenhang hiemit — mit entschiedener Verschmähung des Gebrauchs sogenannter Hostien; wogegen die lutherische Kirchenpraxis, freilich zugebend gemäß den Einsetzungsworten, daß von Christo das Brod gebrochen worden, leugnend aber, vor Allem, im Bewußtseyn des biblischen tieferen Abendmahlssinnes, daß dies zur Veranschaulichung nur symbolischer Bedeutung des ganzen Abendmahls geschehen, und dann auch, in besonnener Unterscheidung des Wesentlichen und Zufälligen bei sacramentlicher Handlung, daß gerade dieser Act immer erst bei der Abendmahlsfeier selbst zu vollziehen, sowie daß gerade

---

247) Als wäre dies so Nebeneinandergestellte ziemlich gleichbedeutend.

nur gewöhnliche Brodform dazu anzuwenden sei, überdies zugleich die entweder superstitiöse oder lästerliche Ansicht abwehrend, als werde, wenn auch nur gleichsam, von dem Diener der Kirche der Leib Christi gebrochen, und erwägend, daß ja ohnehin das sacramentliche Brod in keiner Weise zur irdischen Ernährung zu dienen bestimmt sei, die katholische Weise des Hostiengebrauchs reservirt hat, ohne jedoch dieselbe an sich für mehr als ein aus gutem Grunde beobachtetes Adiaphoron zu erklären[248]).

§. 62.

Secten.

Analog, wie bei der Taufe, nur noch weit evidenter, ist auch beim Abendmahl die Lehre aller Secten eine mehr oder minder modificirte (meist noch verdünnte) reformirte (vergl. §. 59.), und diese demgemäß gestaltete Abendmahlslehre in ihrer Einheit erscheint so selbst als das gemeinsame Centrum falscher kirchlicher Subjectivität (vergl. oben §. 11, 2.), welches bei vielfachem sonstigen Auseinandergehen der reformirten Kirche und jener Secten sie alle als Einheit zusammenhält, wobei dann freilich der Preis vollkommener Consequenz doch immer nur dem Quakerismus (s. Nr. 5.) verbleiben konnte.

1. Die Swedenborgianer erklären, ihrem Katechismus zufolge, wie die Taufe für das mit göttlichem Einflusse begleitete Zeichen und Mittel der Einführung in die Kirche, so das Abendmahl (Fr. 26.) für ein gleiches Mittel der Einführung in den Himmel, „die wahren Kinder des Herrn ihrem Geiste nach in den Himmel einzuführen." Swedenborg (in der Vera chr. rel.) erläutert dies weiter also: Fleisch und Brod seien das irdische Abzeichen der göttlichen Liebe und Güte; Blut und Wein das

---

248) „Cuicunque ceremoniae — sagt freilich in Beziehung auf diesen Punkt lutherischerseits I. Gerhard Loci theol., de sacra coena cap. 14. §. 157. — per se liberae et adiaphorae affingitur necessitas sine verbo et finis alienus, illa recipi non debet, quia periclitatur libertas christiana et introducitur cultus divinus sine certo verbo ac mandato. Fractioni panis, quae sua natura est ceremonia libera et ἀδιάφορος, affingitur ab adversariis simplex et absoluta quaedam necessitas, eidemque affingitur finis alienus, videlicet repraesentare passionem Christi; ergo fractio illa panis recipi non debet." Diese Bemerkung findet dann natürlich auch insbesondere auf das Brodbrechen (oder Hostienbrechen) als s. g. Unionsritus wesentliche Anwendung.

Sinnbild der Wahrheit und Weisheit Gottes; Essen endlich sei gleich dem Aneignen. Nun aber sei Fleisch und Brod im Abendmahle der Herr selbst von Seiten seiner Liebe und Güte betrachtet, Blut und Wein gleichfalls der Herr selbst in seiner Wahrheit und Weisheit. Hienach seien drei Principien, der Herr, seine Güte und seine Wahrheit, in diesem Sacrament in einander verschlungen, und es würden also in demselben alle Güter des Himmels und der Kirche, Gott und mit ihm Glaube und Liebe, mitgetheilt. Mit der Gottheit sei denn auch die vergöttlichte Menschheit gegenwärtig, innerlich durch des Herrn Liebe und Wahrheit, äußerlich durch seine das Daseyn der Dinge bedingende Allgegenwart; bei den Unwürdigen aber finde die letztere ganz allgemeine Gegenwart Gottes ohne die erstere statt. Die Beziehung des Abendmahls auf den Tod Christi und auf die Sündenvergebung fällt bei Swedenborg (dessen Abendmahlslehre so freilich in diesem Punkte noch weit dürftiger ist, als — nicht nur die Zwinglische, sondern — selbst die socinianische) wegen seiner eigenthümlichen Betrachtungsweise des Leidens Christi hinweg [249]).

2. Die Mennoniten erklären das Abendmahl für ein Bundessiegel, welches Christi Leib und Blut bedeute. Mitgetheilt

249) Wenn dagegen Swedenborg auch eine gewisse Beziehung des Abendmahls auf die dereinstige Auferstehung der Leiber annimmt, so ist dies im Grunde nur Illusion, indem er die Auferstehung der Leiber selbst durchaus unbiblisch auffaßt. Er glaubt zwar allerdings eine Auferstehung, doch sogleich nach dem Tode jedes Einzelnen (die s. g. allgemeine Auferstehung sei „nur eine relativ-allgemeine Erhebung Vieler aus dem Hades in den Himmel am Ende der Kirche;" s. Tafel a. a. O. S. CVII. u. vergl. §. 65.), und eine Auferstehung in einem geistigen Leibe; dieser aber ist ihm nur (Swedenborg. Katech. Fr. 28.) „die geistige Form des Menschen, welche fortdauert nach dem Tode des natürlichen Leibes," während „unsere natürlichen Leiber (nach Fr. 27.), wenn wir sterben, im Grabe vergehen, weil sie abgelegt werden, um nicht wieder aufzustehn." — (Im vollkommenen Einklange mit dieser Leugnung der leiblichen Auferstehung steht denn auch die Swedenborgianische Leugnung der leiblichen Wiederkunft Christi [s. oben §. 27. Ende], so wie die gesammte Ansicht über das Jenseits [vergl. §. 65.], in welchem — nach dem Berichte Swedenborg's als des vermeintlichen Augenzeugen — zwar alle Verhältnisse durchaus den irdischen gleichen, [so daß es Häuser, Berge, Flüsse rc. daselbst giebt, wie hier, auch die Völker und Individuen ihre Eigenthümlichkeiten, wie die letzteren, fast bis zur Selbsttäuschung, ihre irdischen Formen beibehalten], nur durchaus [s. Tafel a. a. O.] „in Abhängigkeit von dem Geiste und ohne ein selbstständiges Daseyn außer ihm.")

wird durch dasselbe keine göttliche Gabe, sondern nur anschaulich gemacht und versinnbildet wird dadurch die ununterbrochen aus Christo und seinem Geiste überhaupt und seinem zur Vergebung der Sünde für uns gekreuzigten Leibe und seiner als das Brod des Lebens nun verklärten ganzen Person insonderheit ausströmende göttliche Action, die den Menschen geistlich nährt und erhält[250].

3. Die Arminianer sehen in dem Abendmahle eine feierliche (öffentliche) Danksagungs- und Bekenntnißceremonie, worin die Gläubigen dankbar des Todes Christi gedenken, sich als Christi lebendige Glieder bekennen, und wie leiblich mit Brod und Wein, so geistig gewissermaßen mit Christi Leib und Blut genährt werden[251]. Hinsichtlich dieses geistigen Genusses, wie überhaupt über das Abendmahl, bekennen sie, daß sie den Ansichten Zwingli's, der im Artikel von den Sacramenten als der beste Lehrer zu verehren sei, beipflichten[252].

---

250) Vergl. Ris. Conf. art. 34: „Tota externae coenae actio nobis ante oculos ponit, testatur et significat, Christi sanctum corpus in cruce fractum .. esse ad remissionem peccatorum nostrorum, illum iam in coelis glorificatum animarum nostrarum esse panem vivificantem... Per eam docemur inter externam illam actionem corda nostra sursum elevare sanctis supplicationibus, atque verum et summum bonum hac coena adumbratum a Christo petere; tandemque nos adhortatur, ut Deo agamus gratias atque unitatem et caritatem inter nos exerceamus.“

251) Conf. Remonstr. 23, 4: „S. Coena est alter N. T. sacer ritus, a I. Chr. ea qua proditus fuit nocte institutus, ad celebrandum eucharisticam et solennem mortis suae commemorationem, in quo fideles, postquam se ipsos explorarunt inque vera fide approbarunt, sacrum panem in coetu publice fractum edunt et simul vinum publice fusum bibunt, idque ad cruentam domini mortem pro nobis obitam (qua sicut corpora nostra cibo et potu seu pane et vino sustentantur, ita corda nostra in spem vitae aet. aluntur et nutriuntur) cum solenni gratiarum actione annuntiandum, suamque vicissim cum crucifixo Chr. corpore et effuso sanguine (sive cum ipso I. C. pro nobis crucifixo et mortuo), eoque beneficiis omnibus per mortem I. Chr. partis atque acquisitis, vivificam et spiritualem communionem et mutuam simul inter se caritatem coram Deo et ecclesia publice testificandum.“ (Die Transsubstantiation rc. wird gleich darauf l. c. 23, 5 natürlich verworfen.)

252) Episcop. Apol. Conf. Remonstr. p. 252: „Hac in re assentientes sibi habent non paucos Reformatos, inter quos Zwinglius,

4. Was Socin betrifft, so dachte er vom Abendmahle nicht ebenso, wie von der Taufe. Er betrachtete die Abendmahlsfeier allerdings als eine von Christo für alle Zeiten eingesetzte Handlung, als das einzige Ceremonialgesetz des N. T. [253]), als die symbolische Ceremonie, um das Gedächtniß seines Todes zu erhalten und denselben dankbar zu verkündigen [254]). „Es ist — sagt der Rakauische Katechismus qu. 334. 335. — eine Institution des Herrn Christus, daß seine Gläubigen (bis auf seine Wiederkunft) das Brod brechen und aus dem Kelche trinken, um seinen Tod zu verkündigen [255]). Seinen Tod verkündigen heißt aber öffentlich und feierlich Christo danken, daß er aus unaussprechlicher Liebe gegen uns seinen Leib hat martern und zerbrechen und sein Blut vergießen lassen" [256]). Der Zweck des Abendmahls ist also zunächst nicht die (schon vorauszusetzende) Erinnerung des Einzelnen an den Tod Christi (recordatio), sondern die gemeinsame öffentliche Verherrlichung desselben (commemoratio) [257]), eben zu Gedächtniß und Danksagung. Andere Zwecke und Wirkungen des Abendmahls, namentlich Vergebung der Sünden und Stärkung des Glaubens, werden — weil das Abendmahl nur Ausdruck des Glaubens sei und empfangen

---

optimus huius ceremoniae doctor, princeps est" cet. (Gegen die Calvinische Abendmahlslehre polemisirt Limborch Theol. christ. 5, 71, 9 sqq. ausdrücklich.

253) Vergl. Cat. Rac. qu. 333. (nach der ursprünglichen Recension): „Quae sunt praecepta Dom. Iesu ut vulgo vocant ceremonialia? Est unum duntaxat, coena nempe Domini."

254) „Christus Dominus mortis violentae, quam pro nobis subiit, commemorationem et praedicationem .. in sua ecclesia solenni quodam ritu ad gloriam nominis sui fieri voluit" — Socin. de coena Domini tract., Opp. I. p. 771. Vergl. Anm. 258.

255) Qu. 334: „(Coena domini) est Christi Domini institutum, ut fideles ipsius panem frangant et comedant et ex calice bibant, mortis ipsius annuntiandae causa. Quod permanere in adventum ipsius oportet."

256) Qu. 335: „(Annuntiare mortem domini) est publice ac sacrosancte Christo gratias agere, quod is pro ineffabili sua erga nos caritate corpus suum torqueri et quodammodo frangi et sanguinem suum fundi passus est, et hoc ipsius beneficium laudibus tollere et celebrare."

257) Die Oeffentlichkeit ist dabei den Socinianern (wie demnächst — s. Nr. 3. — auch den Arminianern) ein wesentliches Moment.

außer Brod und Wein dadurch gar nichts werde[258]) — im Catech. Racov. qu. 337. 338., so wie in Socins Schriften, bestimmt ausgeschlossen[259]). Am wenigsten kann dann natürlich bei den Socinianern von irgend einer Gegenwart des Leibes und Blutes Christi die Rede seyn; die katholische, lutherische und Calvinische Vorstellung davon wird Cat. Rac. qu. 340. ausdrücklich verworfen[260]), und

---

258) Socin. de coena Dom. l. c. p. 753: „In coena Dom. nihil ex ipsius Domini instituto praeter panem et vinum ex ipsa coena accipimus, sed iam accepta commemoramus deque iis gratias agimus." Vergl. die folgende Anm.

259) Cat. Rac. qu. 337. 338.: „Nonne alia causa, ob quam coenam instituit Dominus, superest? Nulla prorsus. Etsi homines multas excogitarint, cum alii dicant esse sacrificium pro vivis et mortuis, alii usu ipsius se consequi peccatorum remissionem et firmare fidem sperent, et quod eis mortem Domini in mentem revocet, affirment. Quid vero de his opinionibus statuendum est? Nullam ex iis subsistere posse. Etenim cum is finis coenae Dom. usurpandae sit, ut pro beneficiis acceptis Christo gratias agamus, apparet non eo institutam esse, ut aliquid illic sumamus; imo qui vult digne coenae Dom. participare, cum de remiss. pecc. ex parte Dei certum ac fide confirmatum esse oportet" cet. Vergl. Socin. de coena Dom. l. c. p. 753 sq.: „Quod omnes fere opinantur, hoc ritu .. confirmari saltem fidem nostram, ne id quidem verum censeri debet, cum nec ullo sacro testimonio comprobetur nec ratio ulla sit, cur id fieri possit. Quomodo enim confirmare potest nos in fide id, quod nos ipsi facimus .. Animadvertendum est, posse quidem in ipsa coena dom. celebranda confirmari et augeri fidem, sed non ex ipsa panis et vini sumtione, nec ex virtute aliqua divina .., sed ex mutuis cohortationibus mutuoque Chr. praeceptis obedientiae exemplo, ex solenni illa commemoratione et concelebratione beneficiorum dei et Chr., et denique ab ipso divino verbo toti ceremoniae adiuncto."

260) „Quae vero sententia illorum verborum, hoc est corpus meum?" — heißt es qu. 340., nachdem qu. 339. schon „hanc opinionem, Coenam Dom. esse sacrificium pro vivis et mortuis, summum prorsus esse errorem" erklärt hatte — „Non uno eodemque modo ab omnibus accipiuntur. Etenim alii censent, panem in corpus, vinum in sang. reipsa mutari, quod illi transsubstantiationem vocant; alii corpus Domini in pane, sub pane, cum pane, esse sentiunt; sunt denique, qui in coena Dom. vere corporis et sang. Dom. participes existere se autumant, spiritualiter tamen: quae opiniones sunt omnes fallaces et erroneae" [nach qu. 341. „captiosae"], was

selbst die Zwinglianische ist ihnen noch zu überschwenglich. Doch können sie freilich nicht anders, als — obwohl noch etwas modificirt — im Wesentlichen die Zwinglische Auffassung und namentlich die Zwinglische Erklärung der Einsetzungsworte billigen. Der Cat. Rac. qu. 344. vergl. mit qu. 341. erklärt dieselben in dieser Weise: Dies, daß ich euch hier das Brod breche und zu essen gebe, ist eine Vergegenwärtigung von dem, was mit meinem Leibe geschehen wird; das τοῦτο bezieht sich auf die ganze Handlung, die Christus vornahm; diese Handlung, will er sagen, ist eine Darstellung meines Leibes, der für euch gebrochen, und meines Blutes, das für euch vergossen wird [261]) —, eine Ansicht oder vielmehr Exegese, die indeß bei späterer Textrevision sich wieder etwas modificirt und zwar nun dem eigentlichen Zwinglianismus noch bestimmter zugewandt hat [262]).

---

nun die folgende qu. 341. zu erweisen sucht. (Gegen die katholische Lehre insonderheit wird hier auf die stets bleibende Essenz des Brodes verwiesen, und dann bemerkt: „Ad haec eadem scriptura testatur, corpus Chr. in coelis esse .. quare in terris existere nequit amplius. Denique si panis in corp. Chr. converteretur, efficeretur modo corporeo sumi corpus immortale .. At hoc fieri nequit;“ gegen die lutherische heißt es: „Ea ut ob rationes superiores consistere nequit, potiss. vera hanc, quod Chr. corpus in coelis versetur, ita propter hoc inconveniens, quod ea opinio proprietates corpori Christi prorsus detrahat;“ gegen die Calvinische endlich: „Locum habere nequit, cum ea pugnent inter se, reipsa Christi corporis esse participem et spiritualiter .. Et opinionem istam nullo modo certam esse ipsi produnt, cum fatentur modum hunc sumendi corp. Chr. esse prorsus inexplicabilem“ cet. Gegen alle drei gleicherweise wird aus eigenthümlicher Erklärung der Einsetzungsworte argumentirt; s. das Folgende.)

261) „In his verbis, hoc est corpus meum, — heißt es qu. 341. — particula hoc ad universam frangendi et sumendi panis et fundendi vini actionem referri potest,“ und dann genauer qu. 344.: „Nativus et genuinus horum Christi verborum sensus est, ac si Christus dixisset: Haec actio frangendi et manducandi panis huius est commemoratio et adumbratio quaedam eius, quod corpore meo futurum est, et haec actio fundendi et bibendi vini huius commemoratio et repraesentatio quaedam est, quid sanguine meo fiet; vel .. bibitio ex eo calice est commemoratio illius ingentis divinae caritatis, quae nobis in novo Foedere exhibita ac morte Christi est confirmata“ cet.

262) „Verum sensum (verborum hoc est corpus meum) — heißt es nach späterer Textrev. qu. 344. — facile intelliges, si animadver-

3. Ganz gemäß ihrer allgemeinen Ansicht von den Sacramenten verwerfen endlich die Quäker, auch hier in dem consequentesten Spiritualismus, die äußere Abendmahlsfeier ganz. Sie wollen, was dem Gläubigen außer dem Glauben doch einmal real nichts weiter gewähre, auch gar nicht weiter beobachten [263]. Der Leib und das Blut des Herrn ist ihnen durchaus identisch mit dem göttlichen und himmlischen, geistlich belebenden Samen, mit dem inneren Lichte [264]. Das Abendmahl beschreiben sie sonach als die innere Theilnahme des inneren Menschen an dem inneren und geistlichen Leibe Christi, durch welchen die Seele Gott lebt, und der Mensch mit Gott vereinigt wird und in Gemeinschaft mit ihm bleibt [265]. Das Brodbrechen durch Christus hatte nur diese symbolische Bedeutung, und die äußere Ceremonie haben diejenigen nicht zu beachten, die vom Schatten zur Erkenntniß des Wesens hindurchgedrungen sind [266].

---

teris, et in sacris literis et vulgo admodum esse usitatum, ut figurae et imagines et signa memorialia appellentur earum rerum nominibus, quarum sunt imagines .. Quare cum Chr. vellet hoc ritu a nobis annuntiari mortem suam cruentam cum quadam illius adumbratione et repraesentatione, ideo dixit, panem hunc, qui frangitur, esse corpus suum, .. h. e. signum memoriale et figuram quandam esse corporis sui" etc.

263) Sie berufen sich hiebei (im Katech. cap. 11.) auf Röm. 14, 17; Col. 2, 16—22.

264) Barcl. Apol. theol. christ. p. 378: „Si quaeratur, quid sit illud corpus, quid sit ille sanguis? Respondeo, coeleste illud semen, divina illa et spiritualis substantia, hoc est vehiculum illud seu spirituale corpus, quo hominibus vitam et salutem communicat;" u. ib. p. 380: „Corpus igitur hoc et caro et sanguis Chr. intelligendus est de divino et coelesti semine ante dicto."

265) L. c. p. 383: „Ita interna participatio est interioris hominis de hoc interno et spirituali corpore Christi, quo anima Deo vivit, et quo homo Deo unitur et cum eo societatem et communionem habet."

266) Barcl. Thes. 13.: „Communio corporis et sang. Chr. est quid spirituale et internum, h. e. participatio carnis et sang. Chr., qua homo interior quotidie nutritur in cordibus eorum, quibus Christus inhabitat, cuius rei fractio panis per Christum cum discipulis erat figura, qua aliquando in ecclesia etiam utebantur illi, qui rem figuratam receperunt, imbecillium causa: sicut abstinere

§. 63.

Römisch-katholische Kirche.

Die Differenzen der katholischen Kirche von der lutherischen hinsichtlich des Abendmahls beziehen sich hauptsächlich auf 3 Punkte:

1. die Lehre von der Transsubstantiation;
2. die Lehre vom Meßopfer; und
3. die Kelchentziehung.

Entstellt in der Lehre durch das Dogma von der Brodverwandlung und vom Opfer, im Cultus durch den Prunk der Messe und die Kelchentziehung, war das Abendmahl ins 16. Jahrhundert eingetreten. Luther bekämpfte glücklich alle diese Mißbräuche[267]), indem er doch zugleich die biblische Lehre von der wah-

a rebus strangulatis et a sanguine, lavare invicem pedes, infirmos oleo unguere, quae omnia iussa sunt non minore auctoritate et solennitate, quam priora illa duo (Taufe und Abendmahl), sed cum tantum fuerint umbrae meliorum, illis cessant, qui substantiam assecuti sunt." Vgl. dazu im Commentar §. 3. p. 292: „Coena domini et participatio carnis et sang. eius nullo modo limitatur ad ceremoniam frangendi panis vel bibendi vini statutis temporibus, sed realiter et vere possidetur, quandocunque anima introvertitur ad lumen domini et sentit et participat de coelesti vita, qua homo interior nutritur, quod saepe cognoscitur et fruuntur fideles omni tempore."

267) Darunter, wiewohl mit der größten Besonnenheit, auch der des ausschließlichen Gebrauchs einer fremden, der lateinischen Sprache, bei der Messe. (Vgl. lutherischerseits die Apol. Conf. Aug. art. 12. p. 250: „Adversarii longam declamationem habent de usu latinae linguae in missa, in qua suaviter ineptiunt, quomodo prosit auditori indocto in fide ecclesiae, missam non intellectam audire; videlicet fingunt ipsum opus audiendi cultum esse et prodesse sine intellectu. Haec nolumus odiose exagitare, sed iudicio lectorum relinquimus. Nosque ideo commemoramus, ut obiter admoneamus, et apud nos retineri latinas lectiones atque orationes. Cum autem ceremoniae debent observari tum ut discant homines scripturam, tum ut verbo admoniti concipiant fidem, timorem, atque ita orent etiam, nam hi sunt fines ceremoniarum; latinam linguam retinemus propter hos, qui latine discant atque intelligant; et admiscemus germanicas cautiones, ut habeat et populus, quo discat et quo excitet fidem et timorem. Hic mos semper in ecclesia fuit .. Illud vero nusquam scriptum .. est, hominibus prodesse opus audiendi lectiones non intellectas, prodesse ceremonias non quia doceant vel admoneant,

ren substantiellen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle mit der katholischen Kirche unerschütterlich festhielt. Im Gegensatze aber gegen Luthers Lehre, sowie gegen die häretischen Uebertreibungen Zwingli's und Calvin's, befestigte sich nun die katholische Kirche in dem (nächst) Ueberlieferten desto mehr, und das Tridentiner Concil bestimmte nach langen Discussionen zunächst 1551 in der 13. Session [268]) (im Decretum de ss. Eucharistiae sacramento in 8 Capiteln und 11 — oder wenn man will 12 [269]) — Canones) über das Abendmahl hauptsächlich Folgendes:

„Im Sacrament des Abendmahls ist nach der Einsegnung des Brodes und Weines unser HErr J. Chr., wahrer Gott und Mensch, wahrhaftig und wesentlich unter der Gestalt jener sinnlichen Dinge vorhanden; und es liegt darin kein Widerspruch, daß er stets zur Rechten des Vaters im Himmel nach natürlicher Art des Daseyns, und dennoch an vielen anderen Orten auf sacramentliche Weise wesenhaft gegenwärtig sei, nach einer solchen Art des Daseyns nehmlich, die wir zwar mit Worten nicht wohl ausdrükken können [270]), von der wir aber vermittelst eines durch den Glauben erleuchteten Denkens doch wissen, daß sie möglich sei und wir sie durchaus festhalten müssen. So hat die wahre Kirche, Christi klaren Einsetzungsworten gemäß, immer geglaubt, und [271]) es ist

---

sed ex opere operato, quia sic fiant, quia spectentur. Male valeant istae pharisaicae opiniones“ — mit Concil. Trid. Sess. 22. de sacrif. missae cap. 8., woselbst ohne weitere Grundangabe, nur mit hinzugefügter Empfehlung von Messerklärungen, bestimmt wird: „Etsi missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum est patribus, ut vulgari passim lingua celebraretur.“)

268) Später, 1562, erklärte sich sodann die 21. und 22. Session noch über die Communio sub utraque und das Sacrificium missae insbesondere.

269) Ein Zusatzcanon bezieht sich — „ne tantum sacramentum indigne atque ideo in mortem et condemnationem sumatur“ — auf die Confessio sacramentalis.

270) Das Wort und die Sache der Ubiquität hat — wie schon oben §. 42. bemerkt worden — die katholische Kirche nicht recipirt.

271) Diese Antithesis theilt nun allerdings in Materie und Form dem Wesen nach vollständig die katholische Kirche mit der lutherischen; sie spricht dieselbe auch Can. I. 8. in Verdammung der Leugnung einer wesentlichen Gegenwart des Leibes Christi und der Annahme eines nur symbo-

ein Frevel, wenn einige streitsüchtige Menschen diese Worte bildlich deuteln gegen den Sinn der Kirche, welche diese Schriftverdrehung als satanisch verabscheuet und dankbar die größte Wohlthat Christi erkennt (Cap. 1.[272])). Weil Christus seinen Leib, den er unter der Gestalt des Brodes darreichte, als einen wahren Leib bezeichnete, so ist es immer Ueberzeugung der Kirche gewesen und wird auch jetzt von der Synode bestätigt, daß durch die Consecration eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brodes in die des Leibes Christi und des Weines in die des Blutes Christi vor sich gehe, welche Verwandlung auf eine völlig entsprechende Weise Transsubstantiatio genannt wird (Cap.4.[273])). Dies Sacrament hat vor den übrigen

---

lischen, figürlichen oder operativen Vorhandenseyns, sowie der Annahme eines nur geistlichen Essens aus.

272) Conc. Trid. Sess. 13. Euchar. Cap. 1: „Principio docet sancta Synodus, et aperte ac simpliciter profitetur, in almo s. Eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum I. Chr., verum Deum atque hominem, vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri; nec enim haec inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in coelis assideat iuxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus. Ita enim maiores nostri omnes, quotquot in vera Christi ecclesia fuerunt, qui de sanctissimo hoc sacramento disseruerunt, apertissime professi sunt hoc tam admirabile sacramentum in ultima coena Redemptorem nostrum instituisse, cum post panis vinique benedictionem se suum ipsius corpus illis praebere ac suum sanguinem disertis ac perspicuis verbis testatus est. Quae verba a sanctis evangelistis commemorata et a divo Paulo postea repetita cum propriam illam et apertissimam significationem prae se ferant, secundum quam a patribus intellecta sunt: indignissimum sane flagitium est, ea a quibusdam contentiosis et pravis hominibus ad fictitios et imaginarios tropos, quibus veritas carnis et sanguinis Christi negatur, contra universum ecclesiae sensum detorqueri; quae tanquam columna et firmamentum veritatis haec ab impiis hominibus excogitata commenta velut satanica detestata est, grato semper et memore animo praestantissimum hoc Christi beneficium agnoscens."

273) Cap. 4: „Quoniam Christus redemptor noster corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit, ideo persua-

den Vorzug, daß es die Kraft der Heiligung nicht bloß besitzt, indem es gebraucht wird, sondern daß der Urheber der Heiligung in ihm gegenwärtig ist auch vor dem Gebrauch, [dem Sinne nach: vor wie nach dem Gebrauch, überhaupt außerhalb desselben [274])]; denn unmittelbar nach der Consecration ist unter der Gestalt des Brodes und Weines der ganze Christus enthalten, Leib und Blut nehmlich vermöge der Einsetzungsworte, die Seele Christi vermöge einer natürlichen Verbindung oder Concomitanz, wodurch alle Theile des auferstandenen Christus untrennbar zusammenhängen, und die Gottheit vermöge jener wunderbaren Verbindung derselben mit Leib und Seele zu Einer Person. So ist also der ganze Christus unter der Gestalt

sum semper in ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Chr. Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius; quae conversio convenienter et proprie a sancta cath. eccl. *Transsubstantiatio* est appellata." — Vgl. Can. 2: „Si quis dixerit, in sacros. eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sang. D. n. I. C., negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius subst. vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini; quam quidem conversionem catholica ecclesia aptissime *Transsubstantiationem* appellat: anathema sit."

274) Vgl. dann auch Can. 4: „Si quis dixerit, peracta consecratione in admirabili eucharistiae sacramento non esse corpus et sang. D. n. I. Chr., sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Domini: anathema sit;" und —, in Gemäßheit der Erklärungen des Cap. 5. de cultu et veneratione huic sanctissimo sacramento exhibenda — Can. 6: „Si quis dixerit, in sancto eucharistiae sacramento Christum unigenitum Dei filium non esse cultu latriae, etiam externo, adorandum, atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus, secundum laudabilem et universalem ecclesiae sanctae ritum et consuetudinem, solemniter circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum, et eius adoratores esse idololatras: anathema sit;" so wie auch Can. 7: „Si quis dixerit, non licere sacram eucharistiam in sacrario reservari, sed statim post consecrationem adstantibus necessario distribuendam, aut non licere, ut illa ad infirmos honorifice deferatur: anathema sit."

des Brodes und in jedem Theile desselben, und der ganze Christus unter der Gestalt des Weines und in jedem Theile desselben gegenwärtig" (Cap. 3.[275])). (Daraus ergiebt sich denn auch, was die Synode 1562 Sess. 21. bestimmte[276]), daß die Laien und nicht administrirenden Priester keine Verpflichtung haben, das Sacrament unter beiderlei Gestalt zu genießen; vielmehr reicht Eine Gestalt zum Heile hin, weil auch in ihr der vollständige Christus enthalten ist.) Uebrigens sollen, nach Cap. 8. der Sess. 13., Laien das Sacrament vom Priester empfangen, Priester aber sich selbst communiciren[277]). — Eine noch strengere Scheidewand zwischen

275) Cap. 3.: „Commune hoc quidem est sanctissimae eucharistiae cum ceteris sacramentis, symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem; verum illud in ea excellens et singulare reperitur, quod reliqua sacramenta tunc primum sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur; at in eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est. Nondum enim eucharistiam de manu Domini apostoli susceperunt, cum vere tamen ipse affirmaret" [freilich doch immer nur unter der Bedingung des Nehmens und Essens] „corpus suum esse, quod praebebat; et semper haec fides in ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere; sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub vini specie ex vi verborum, ipsum autem corpus sub specie vini et sanguinem sub specie panis animamque sub utraque vi naturalis illius connexionis et concomitantiae, qua partes Christi Dom., qui iam ex mortuis resurrexit non amplius moriturus, inter se copulantur; divinitatem porro propter admirabilem illam eius cum corpore et anima hypostaticam unionem. Quapropter verissimum est, tantumdem sub alterutra specie atque sub utraque contineri; totus enim et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte, totus item sub vini specie et sub eius partibus existit." — Vgl. Can. 3.: „Si quis negaverit, in venerabili sacramento eucharistiae sub unaquaque specie et sub singulis cuiusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri: anathema sit."

276) S. die Stellen unten, unter Nr. 3. dieses §., namentlich S. 491.

277) Cap. 8.: „.. In sacramentali autem sumptione semper in ecclesia Dei mos fuit, ut laici a sacerdotibus communionem acciperent; sacerdotes autem celebrantes se ipsos communicarent." Vgl Can. 10.: „Si quis dixerit, non licere sacerdoti celebranti se ipsum communicare, anathema sit." — (Hinsichtlich dieser letzteren Bestimmung differirt die luth. Kirche insofern von der katholischen, als sie das Sichselbstcommuniciren des Geistlichen [eine widernatürliche Isolirung

der katholischen und lutherischen Kirche stellte 1562 die 22. Session des Concils (de sacrificio missae) noch hinsichtlich des Meßopfers hin, indem das Abendmahl als ein wahres Sühnopfer aufgefaßt wurde, worin derselbe Christus, welcher sich blutig am Kreuze für die Sünden der Menschen opferte, unblutig durch die Hand des Priesters wieder geopfert werde, für Lebendige und Todte mit der vollen Versöhnungskraft des Kreuzestodes Christi selbst. Die Synode sagt a. a. O. Cap. 1. 2.: „Das levitische Priesterthum war zu schwach; deshalb mußte Christus, der Priester nach der Ordnung Melchisedeks, ein vollkommenes höheres Priesterthum einsetzen. Zwar hat er sich einmal am Kreuze als das höchste Opfer dargebracht, und dadurch eine ewige Versöhnung begründet; aber das Priesterthum sollte mit seinem Tode nicht aufhören, und die Kirche sollte fortwährend auch ein sichtbares Opfer behalten, wodurch jene große Thatsache der Versöhnung immer wieder anschaulich vorgestellt und wirksam angewandt würde. Zu diesem Zweck hat er das Sacrament des Abendmahls eingesetzt, und wie er bei dieser Einsetzung seinen Leib und sein Blut unter der Gestalt des Brodes und Weines dem Vater darbrachte, so sollte es fortwährend geschehen, zunächst von den Aposteln, und dann von ihren Nachfolgern, den Priestern des N. T.[278]). Weil nun in diesem Opfer,

---

von pastoraler gliedlicher und brüderlicher Gemeinschaft, mit welcher in der Regel ohnehin auch Wegfall eigentlicher, dem Pastor doch fast vorzugsweise nöthiger, Beichte und Absolution verbunden seyn würde] nur — nach den Bestimmungen der alten Dogmatiker, wie J. Gerhard's [Loc. de s. coena c. 4. §. 18.] — durch Noth, dann freilich auch vollständig, gerechtfertigt seyn läßt, dasselbe aber keinesweges — wie allerdings manche Haupttheile der reformirten Kirche — zur Norm macht. „Und ob einer — sagen die Schmalk. Artt. Th. 2. Art. 2. von der Messe p. 307 [freilich im speciellen Gegensatze eigentlich nur gegen die papistischen Privatmessen] — zum guten Schein wollt fürgeben, er wollt zur Andacht sich selbst berichten oder communiciren: das ist nicht Ernst; denn wo er mit Ernst will communiciren, so hat ers gewiß und aufs beste im Sacrament, nach der Einsetzung Christi gereicht; aber sich selbst communiciren ist ein Menschendünkel, ungewiß und unnöthig ꝛc.")

278) Cap. 1.: „Quoniam sub priori Testamento, teste apostolo Paulo, propter Levitici sacerdotii imbecillitatem consummatio non erat: oportuit, Deo patre misericordiarum ita ordinante, sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedec surgere, Dom. nostrum I. Chr., qui posset omnes, quotquot sanctificandi essent, consummare et ad perfectum adducere. Is igitur Deus et Dom. noster

welches in der Messe vollzogen wird, derselbe Christus dargebracht wird, der sich selbst bei der Einsetzung des Abendmahls und am Kreuze darbrachte, so ist es ein wirkliches Versöhnungsopfer, wodurch wir bei Gott Gnade erlangen; es wird daher nicht bloß für die Sünden und Satisfactionen der Lebenden, sondern auch für die in Christo Verstorbenen, welche noch nicht vollkommen gereinigt sind, dargebracht [279]." Dabei bemerkt die Synode ausdrücklich, diese Opferung sei wesentlich zu unterscheiden von dem bloßen Genusse Christi im Abendmahle [280]), und verdammt Sess. 22. Can. 3.

---

etsi semel se ipsum in ara crucis morte intercedente Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur, quia tamen per mortem sacerdotium eius exstinguendum non erat, in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, eiusque memoria in finem usque seculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur, sacerdotem secundum ordinem Melchisedec se in aeternum constitutum declarans, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit, ac sub earundem rerum symbolis apostolis, quos tunc N. T. sacerdotes constituebat, ut sumerent tradidit, et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus ut offerrent praecepit" cet.

279) Cap. 2.: „Quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis se ipsum cruente obtulit: docet sancta synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri, ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia contriti ac poenitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Huius quippe oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata, etiam ingentia, dimittit; una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cuius quidem oblationis cruentae inquam fructus per hanc uberrime percipiuntur: tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur. Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo, nondum ad plenum purgatis, rite iuxta apostolorum traditionem offertur."

280) Vgl. Sess. 22. Can. 1.: „Si quis dixerit, in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari: anathema sit."

ausdrücklich die Meinung, daß das Meßopfer eine bloße Darbringung von Lob- und Dankgebeten, oder eine bloße Erinnerung an den Kreuzestod Christi, nicht aber wirklich versöhnend, oder daß es bloß den Genießenden nützlich und nicht auch für Sünden und Büßungen der Verstorbenen oder für andere (geistige und leibliche) Bedürfnisse darzubringen sei [281]).

Was nun die drei großen katholischen Differenzpuncte im Einzelnen betrifft, und zwar

1. die Transsubstantiation, so wird diese Lehre außer im Concil. Trid. auch in der Professio fidei Trid. und im Catech. Romanus [282]) sehr bestimmt ausgesprochen. Der Begriff von Transsubstantiation ist demzufolge dieser: Im Augenblick der Consecration wird auf eine wunderbare geheimnißvolle Weise die Substanz des Brodes und Weines aufgehoben, und an die Stelle derselben tritt der wahre Leib und das Blut Christi, mit welchen körperlichen Theilen auch die Seele und die Gottheit Christi so untrennbar zusammenhängen, daß in jedem der consecrirten Abendmahlselemente und in jedem Theile davon der ganze Christus enthalten ist; von Brod und Wein bleibt bloß die äußere Form, die species oder die accidentia; das Wesen ist vollständig übergegangen in das Wesen des Leibes Christi. Diese Lehre nun suchen die katholischen Theologen sowohl exegetisch, als auch historisch und philosophisch zu vertheidigen, wobei sie dann allerdings unverkennbar wohl gegen die reformirte Lehre in allen diesen Punkten, mit nichten aber gegen die lutherische im Vortheil sind.

a. Exegetisch, durch die Einsetzungsworte. „Wenn Christus spricht — sagt der Catech. Rom. T. 2. c. 4. §. 13. — hoc est corpus meum, so versteht er offenbar unter hoc die ganze Substanz dessen, was er vorzeigt; bliebe die Substanz des Brodes, so hätte Christus nicht mit Grunde sagen können: das ist mein Leib."

281) Can. 3.: „Si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere: anathema sit."

282) Vgl. Cat. Rom. 2, 4, 37: „Docebunt (pastores), panis et vini substantiam in sacramento post consecrationem non remanere" cet.

Dies Argument führt Bellarmin [283]) noch weiter aus. Allein offenbar beweiset es zu viel, z. B. daß auch ein Ausdruck, wie das ist mein Bild, beweisen müßte, daß dieses Das nun nicht mehr Leinwand, Holz oder dgl. involviren dürfte. Dabei vergißt man die Stellen 1 Cor. 10 und 11, wo der Apostel Paulus, vom Abendmahl redend, nicht weniger als sechs Mal [284]) das, was wir im Abendmahl genießen, und was allerdings den Leib Christi wahrhaftig involvirt, mit dem Ausdruck Brod bezeichnet, worauf man katholischerseits nur mit offenbaren Künsteleien antworten kann, denen nur die den Inhalt der beiderlei Stellen gleicherweise behauptende und versöhnende lutherische Lehre auszuweichen vermag.

b. Historisch, durch die Tradition. Allein wenn es hier auch freilich gewiß ist, daß seit dem 7. und besonders mit dem 8. und 9. Jahrhundert sich der ganze christliche Zeitgeist immer mehr gerade zu der magischen Ansicht von dem hinneigte, was seit dem 12. Jahrhundert Transsubstantiatio genannt wurde: so vergessen die Römisch-Katholischen doch, daß bei weitem die meisten Kirchenväter der früheren und frühsten Jahrhunderte [285]) wesentlich keine andere, als die später lutherische Lehre vom Abendmahle [286]) (manche selbst eine an die reformirte stellenweise anstreifende) aussprechen, und daß diese reine Lehre, weil sie noch keine bestimmte und sichernde dogmatische Form erhalten hatte, nur erst später — unter den Einflüssen des zum Magischen so entschieden hinstrebenden Zeitgeistes —, wiewohl stets unter dem Verlauten an der reinen einfachen Wahrheit festhaltender Stimmen [287]), in der früher gänzlich

283) Vgl. *Bellarm.* Controv. de sacram. euchar. 3, 18—24.

284) 1 Cor. 10, 16. 17 (V. 17. 2mal); 11, 26. 27. 28.

285) Vgl. das Uebersichtliche in meiner Kirchengesch. (ed. 2. 3.) §. 127. im Anfange. (Doch sind daselbst in die Reihe jener Kirchenlehrer mit Zuversichtlichkeit nicht bloß Kirchenväter, wie Ignatius, Justinus M., Irenäus, Hilarius Pictav., Didymus u. s. w., sondern — neuen Forschungen gemäß — auch Männer, wie Tertullian, Athanasius 2c., zu setzen.)

286) Ihr widerstreitet auch keineswegs ein etwa zuweilen gebrauchter Ausdruck, wie *μεταβολή* oder ein ähnlicher, indem darunter nicht eine sinnliche Verwandlung, sondern eine innerliche Umgestaltung, gleichsam ein Durchdrungenseyn des Brodes von dem Leibe Christi zu verstehen ist.

287) Im 9. Jahrh. hatte selbst Papst Nikolaus I. (im 2. Briefe an den Kaiser Michael) die Wahrhaftigkeit des Leibes Christi im Abendmahle ohne Verwandlung behauptet; im 10. will Ratherius (ep. I.,

unbekannten Brodverwandlungslehre, welche allerdings auch noch die positiven Elemente der früheren Doctrin, nur versetzt mit hyperbiblischer Zuthat, enthielt [288]), für eine lange Zeit auf- und untergegangen ist.

c. Philosophisch, durch Vernunftgründe. Freilich wie diese an sich nicht geeignet erscheinen durften, die Frage zur Entscheidung zu bringen, so sollten sie auch einestheils nur mehr die Einwendungen der Zweifler beseitigen, als das Dogma positiv begründen, anderentheils die Vorzüge der katholischen Lehre ins Licht setzen. In dieser Weise bemerkt man z. B., es sei eine absurde Vorstellung, daß zweierlei Substanzen, Brod und Leib Christi, unter denselben Accidenzien in der Form des Brodes vorhanden seien; weit angemessener sei es, daß die Substanz des Brodes dem Leibe Christi ganz weiche, und dieser bloß den Schein des Brodes habe. Allein die lutherische Entgegnung — von demselben philoso-

---

Opp. ed. Baller. p. 523) wahren Leib und wahres Blut Christi nach der Consecration festgehalten, die Fragen über das Wie aber als vorwitzige ganz zurückgewiesen wissen, und Gerbert in s. Buche de corpore et sang. Dom. (in Petz Thesaur. anecdotor. noviss. T. I. P. II. p. 133) will, man solle einfach ohne weitere Bestimmung nach Christi untrüglichem Wort annehmen, daß Brod und Wein Leib und Blut Christi würden. Im 11. Jahrh. sind P. Gregor VII. und Bisch. Eusebius Bruno von Angers als Zeugen derselben Wahrheit anzuführen (s. m. Kirchengesch. 2. 3. A. §. 127. Anm. 122. 126.); im 13. sodann mit besonderer Bestimmtheit Johann von Paris, der in seiner Schrift de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia (ed. P. Allix. Lond. 1686.) deutlich das Daseyn der Substanz des Brodes und der Substanz des Leibes Christi im geweihten Brode und eine „vera et realis existentia corporis Christi in sacramento altaris" ohne Transsubstantiation behauptete, auch sich für diese Ansicht auf die Uebereinstimmung mit gleichzeitigen Pariser Doctoren berief; im 14. Wilh. Durandus (obwohl mit Unterwerfung unter die kirchliche Entscheidung), Wilh. Occam (nach welchem — Quodlibeta l. IV. qu. 35. — „cum substantia panis et vini manet corpus Christi" oder „corpus Chr. coexistit substantiae panis") und d'Ailly (dessen Aeußerungen Luthern zur Aufnahme und Ausbildung seiner Lehre zuerst veranlaßt zu haben scheinen); im 14. wahrscheinlich Hus (der in s. Tract. de corpore Christi sich zwar nominell für die Transsubstantiation erklärt, davon aber sachlich nur das festhält, „daß das geweihte Brod der Leib des HErrn sei"); u. A. m.

288) S. oben §. 60. Anm. 181.

phischen Standpunkte —, Accidenzien müßten einer Substanz inhäriren; wäre die Substanz aufgehoben, so sei es auch die Accidenz; fände sich aber diese noch vor, so müsse auch die Substanz noch da seyn — blieb stets unwiderlegt. Daß Eigenschaften existiren könnten abgetrennt von einem Wesen, dessen Eigenschaften sie sind, blieb stets unbewiesen. — Mit besonderer Gewandtheit behandelt Bossuet[289]) auch diesen Lehrpunkt. Indem dabei aber sein Hauptpunkt der ist, „in Brod und Wein des Abendmahls, hinsichtlich ihrer Form und Wirkung, brauche nicht nothwendig eine Veränderung vorzugehen; der Glaube aber, aufmerkend auf das Wort dessen, der Alles thun könne, erkenne hier keine Substanz mehr, als die durch dies Wort bezeichnete, nehmlich den wahren Leib Christi, in welchen das Brod umgewandelt sei, und das nenne man Transsubstantiation:" so behauptet er unter dem Scheine, die katholische Kirchenlehre zu vertheidigen, im Grunde nur eine subjective Transsubstantiation, bloß im Glauben und für den Glauben.

2. Meßopfer. Die katholische Lehre von dem Abendmahle als Opfer, in ihrem vollständigen Connexe zusammengefaßt, ist diese[290]): Das von Christo am Kreuze blutig geleistete Opfer wird im Abendmahle auf eine unblutige Art dargebracht und in einer sinnlich sichtbaren Form wiederholt, eben dadurch aber stets in lebendigem Andenken erhalten, fortgepflanzt, und nach allen seinen wohlthätigen Wirkungen angewandt; denn diese Wiederholung des Opfers im Abendmahle hat vollkommen dieselbe Kraft im Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen, wie das ursprüngliche Opfer selbst. — Was die Hauptsache ist bei dieser Idee, die stete lebendige Wiederveranschaulichung des Opfers Christi für die Menschheit, als Mittelpunkt des christlichen Lebens[291]), dies findet vollkommen,

---

289) In seiner bekannten Exposition de la doctrine de l'église cathol. sur les matières de controverse.

290) Vergl. außer den oben angeführten Stellen des Conc. Trid. Cat. Rom. 2, 4, 69 sqq. und die weitläuftige Auseinandersetzung Bellarmin's Controv. de eucharistia lib. 5. 6.

291) Außerdem macht man katholischerseits, z. B. Möhler Symbolik §. 34., nur noch dies von der Messe geltend, daß sie das stete lebendige Zeugniß sei — indem sie stets nur Christum dem Vater darbringe — von der gänzlichen Nichtigkeit und Unwürdigkeit alles Menschlichen außer Christo. Bezeugt aber wohl das, doch weniger mißdeutbare, allsonntägliche lebendige

nur geistiger, auch bei dem lutherischen Abendmahl statt [292]), als sacramentlicher (in der Regel allsonntäglicher [293]), also steter Gedächtnißfeier des Opfers Christi zum Heil der Sünder, welches er seiner Gemeine lebendig macht, indem er seinen Leib und sein Blut ihr zu eigen giebt; die lutherische Kirche beharrt aber, wie bei dem einfachen, alle eigentliche Opferidee ausschließenden Sinne der Einsetzung dieser Feier, so bei dem klaren und festen Worte der h. Schrift (Hebr. 10, 12. 14.), daß Christus ein für alle Mal geopfert ist und dadurch alle weiteren Opfer abgethan hat, und verwirft alle abergläubische, weil übergläubige, und — namentlich durch die Beimischung der Idee des Opus operatum, einer heilsamen Wirkung des Meßopfers auch schon ex opere operato — zum Theil so verderbliche Zuthat zu jener Idee [294]). Die katholischen

---

Wort rein lutherischer Predigt und eines rein lutherischen Cultus mit dem steten Wiederhall des Lutherschen „ohn all mein Verdienst und Würdigkeit" etwas Anderes? Wirft man aber diesem vor, daß es vielmehr nur die eigne Subjectivität prunkend Gott vorlege: urtheilt man da nicht bloß nach bösem Auswuchs? oder dürfte, von katholischer Predigt zu geschweigen, nicht gleiches Gericht, nur in anderer Form, (antithetisch nicht sowohl gegen geistige, als sinnliche Subjectivität), auch über Meßprunk ergehen? (Vgl. übrigens §. 70.)

292) Daher denn auch die Stätte für dessen Feier unbedenklich „Altar" (vergl. „Sacr. des Altars" in Luthers Katech.) genannt wird.

293) „Fiunt etiam apud nos missae singulis Dominicis et aliis festis, [atque aliis etiam diebus — Conf. Aug. art. 24. p. 26], in quibus porrigitur sacramentum his, qui uti volunt" — Apol. C. A. art. 12. p. 250.

294) Vgl. §. 60. Anm. 213. (Nur ein untergeordnetes einzelnes Stück der luth. Polemik gegen das kath. Meßopfer betrifft die gewöhnliche Form desselben, nehmlich die gewöhnliche Allein-Communicirung des Priesters bei demselben, ein Gebrauch, welchen — als offenbar ungehörig — die luth. Kirche mit Entschiedenheit zurückweiset — vgl. Conf. Aug. art. 24. p. 24: „Assuevit populus, ut una utantur sacramento;" ib. art. 25. p. 26: „Servatur apud nos una communis missa;" Apol. C. A. art. 12. p. 250: „Apud nos tantum fit publica missa *seu* [das ist] *communis*" —, ohne daß jedoch durch diesen Gegensatz gegen die kathol. gewöhnlichen Stillmessen bloß des Priesters die luth. Kirche in das Extrem getrieben wäre, welches die reformirte Kirche verficht in ihrem, aus reformirter Reduction wenn nicht der ganzen, doch der Haupt-Bedeutung des Abendmahls auf Symbolisches so natürlich resultirenden ursprünglichen — erst unter lutherischen Einflüssen hie und da modificirten — Widerwillen gegen alle und jede [freilich auch lutherischerseits nur als Ausnahme betrachtete] Abend-

Theologen dagegen suchen ihre Lehre vom Meßopfer theils exegetisch, theils historisch zu begründen:

a. Exegetisch sagt man, das Abendmahl trete an die Stelle des Passahlammes, und müsse also auch ein Opfer, und zwar ein noch vollständigeres und kräftigeres seyn [295]). Aber das Abendmahl brauchte ja keineswegs allen Beziehungen des Passahlammes zu entsprechen, und ohnehin fragt sichs noch, ob das Passahlamm im strengen Sinne Opfer, und nicht vielmehr auch nur eben Opfermahlzeit gewesen. Das Abendmahl ist kein Opfer, weil die Einsetzungsworte auch nicht im Mindesten auf etwas Opferartiges hindeuten. Man sagt zwar katholischerseits ferner, Christus habe bei der Einsetzung des Abendmahls sich selbst geopfert, und die Worte: Hoc facite in meam commemorationem, enthielten, nach der Bedeutung von עָשָׂה, ποιεῖν und facere, eine Hindeutung auf die Opferhandlung [296]); das sind aber ganz willkührliche Annahmen. Endlich verweisen die katholischen Theologen theils auf alttestamentliche Stellen, wonach Opfercultus als allgemein religiöse Anordnung erscheine, theils auch auf den Zusammenhang der alt- und neutestamentlichen Religionsverfassung im Ganzen; wie im A. T., so müßten auch im N. T. Opfer seyn, wie im A. T. Priester, so auch im N. T., und Priester seien nicht

---

mahlsreichung an Einzelne [Kranke und dgl.], gegen alle Privatcommunion überhaupt, als etwas angeblich geradezu sich selbst Widersprechendes. Vgl. §. 65, 1, b; 66, 4.).

295) Vergl. Concil. Trid. Sess. 22. Sacrif. missae Cap. I., woselbst es, nach den oben S. 483 Anm. 278. angeführten Worten heißt: „Nam celebrato veteri pascha, quod in memoriam exitus de Aegypto multitudo filiorum Israel immolabat, novum instituit pascha, se ipsum ab ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum, in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit eripuitque de potestate tenebrarum et in regnum suum transtulit“ cet.

296) Vgl. die eben angef. Stelle aus Conc. Trid. Sess. 22. Cap. I. und die unmittelbar vorhergehenden Worte (s. S. 483): „Corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit, ac sub earundem rerum symbolis apostolis, quos tunc N. T. sacerdotes constituebat, ut sumerent, tradidit, et eisdem eorumque in sacerdotio successoribus ut offerrent praecepit per haec verba: Hoc facite in meam commemorationem, uti semper catholica ecclesia intellexit et docuit.“

denkbar ohne Opfer, wobei man noch das anführt [297]), daß Christus im N. T. als Priester dargestellt werde nach der Ordnung Melchisedeks, und also auch, wie dieser 1 Mos. 14, 18., Brod und Wein opfern müsse. Allein in letzterer Beziehung ist ungefähr das über den Vergleich des Passahlammes Bemerkte zu wiederholen [298]); überhaupt aber beruht die Kraft dieses ganzen Arguments auf einer in dieser Unbeschränktheit unstatthaften nicht bloß Parallelisirung, sondern gänzlichen Vermischung des alt- und neutestamentlichen Standpunkts, der alt- und neutestamentlichen Oekonomie.

b. Historisch beruft man sich darauf, daß schon die ältesten Kirchenväter das Abendmahl als Opfer aufgefaßt und die Administrirenden Priester genannt hätten; aber aus der Priesterbenennung folgt da noch weiter gar nichts, da ja auch die lutherische Kirche — in eben so mehrdeutiger Anschließung an den katholischen, wie die kath. K. an den alttestamentlichen Ausdruck — von Priestern redet [299]); und wenn schon im 2. und 3. Jahrhundert das Abendmahl Opfer genannt wird, so geschah dies theils in einem metaphorischen, mehr geistigen Sinne, ähnlich wie auch die lutherische Kirche es nach dem Obigen so fassen kann, theils [300]) war es schon Folge eben jener beginnenden Vermischung der alt- und neutestamentlichen Oekonomie.

3. Kelchentziehung. Der Abendmahlsgenuß unter nur Einer Gestalt oder die Kelchentziehung, deren der Einsetzung Christi zuwiderlaufender Charakter (vergl. auch die Darstellung der lutherischen Symbole [301])) an sich freilich klar genug ist, wird eigentlich vom Tridentiner Concil nicht gerade positiv befohlen, sondern es behauptet zunächst nur Sess. 21. (Communio sub utraque specie et parvulorum) Cap. 1. vergl. mit Can. 1., daß die Laien

297) Vergl. Conc. Trid. Sess. 22. cap. 1. die oben S. 483 angef. Stelle.

298) Melchisedek opferte nicht gerade Brod und Wein; that er dies aber auch, so braucht doch nicht gerade dies das Tertium comparationis zu seyn.

299) Vergl. z. B. Augsb. Conf. Art. 8.: „... so sind die Sacramente gleichwohl kräftig, obschon die Priester, dadurch sie gereicht werden, nicht fromm seien" 2c.; und unten §. 69.

300) Wie namentlich in Nordafrika, bei Cyprian.

301) S. die Stellen §. 59. Anm. 152.

und die nicht administrirenden Priester durch kein göttliches Gesetz gebunden seien, das Abendmahl in beiderlei Gestalt zu genießen [302]), und daß man nicht zweifeln dürfe, — wie sodann auch Cap. 3. (in Einklang mit dem oben S. 481 angeführten Cap. 3. der Sess. 13.) vergl. mit Can. 3. noch weiter darlegt [303]) — das Abendmahl sei auch unter Einer Gestalt zum Heile hinreichend, weil der ganze Christus unter jeder der beiden Gestalten und in je-

---

302) Cap. I.: „Sancta ipsa synodus, a Sp. S., qui spiritus est sapientiae et intellectus, spiritus consilii et pietatis, edocta atque ipsius ecclesiae iudicium et consuetudinem secuta, declarat ac docet, nullo divino praecepto laicos et clericos non conficientes obligari ad eucharistiae sacramentum sub utraque specie sumendum; neque ullo pacto salva fide dubitari posse, quin illis alterius speciei communio ad salutem sufficiat. Nam etsi Chr. Dominus in ultima coena venerabile hoc sacramentum in panis et vini speciebus instituit et apostolis tradidit, non tamen illa institutio et traditio eo tendunt, ut omnes Christi fideles statuto Domini ad utramque speciem accipiendam adstringantur. Sed neque ex sermone illo Ioh. 6. recte colligitur, utriusque speciei communionem a Dom. praeceptam esse, utcunque iuxta varias ss. patrum et doctorum interpretationes intelligatur; namque qui dixit: Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis, dixit quoque: Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aet. Et qui dixit: Qui manducat meam carnem et bibit meum sang., habet vit. aet., dixit etiam: Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Et denique qui dixit: Qui manducat meam carnem et bib. meum sang., in me manet et ego in illo, dixit nihilominus: Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum.“ — Vergl. Can. I.: „Si quis dixerit, ex Dei praecepto vel necessitate salutis omnes et singulos Christi fideles utramque speciem sanctissimi eucharistiae sacramenti sumere debere: anathema sit.“

303) Cap. 3.: „Insuper declarat (synodus), quamvis Redemptor noster, ut antea dictum est, in suprema illa coena hoc sacr. in duabus speciebus instituerit et apostolis tradiderit, tamen fatendum esse, etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum verumque sacramentum sumi, ac propterea, quod ad fructum attinet, nulla gratia necessaria ad salutem eos defraudari, qui unam speciem solam accipiunt.“ — Vergl. Can. 3.: „Si quis negaverit, totum et integrum Chr., omnium gratiarum fontem et auctorem, sub una panis specie sumi, quia, ut quidam falso asserunt, non secundum ipsius Chr. constitutionem sub utraque specie sumatur: anathema sit.“

dem Theile enthalten sei. Das Concil beruft sich dabei (Cap. 1.) auf seine Inspiration und auf die Consuetudo ecclesiae, d. h. das Costnitzer und etwa Baseler Concil [304]) und eine bloß erst einige 100 Jahre alte kirchliche Sitte [305]). Aus der Schrift, die

304) Das Costnitzer Concil Sess. 13. (s. H. v. d. Hardt Acta Conc. Const. T. III. p. 646) erklärt: „Cum in nonnullis partibus quidam temerarie asserere praesumant, populum christ. debere eucharistiae sacramentum sub utraque panis et vini specie suscipere, et non solum sub sp. panis, sed etiam sub specie vini populum laicalem communicare . . : declarat . ., quod, licet in primitiva ecclesia reciperetur hoc sacramentum a fidelibus sub utraque specie, tamen postea [consuetudo ad evitandum aliqua pericula et scandala est rationabiliter introducta, quod] a conficientibus sub utraque sp., et a laicis tantummodo sub sp. panis suscipiatur . . Praecipimus sub poena excommunicationis, quod nullus presbyter communicet populum sub utraque specie panis et vini." — Das Baseler Concil bewilligte bekanntlich den böhmischen Calixtinern die Communio sub utraque, bestimmte aber zugleich Sess. 30. im Decret. super modo communionis (Mansi T. XXIX. p. 158), nicht nur, daß unter jeder Gestalt der ganze Christus enthalten sei, sondern auch dies: „Laudabilis consuetudo communicandi laicum populum sub una specie, ab ecclesiae et sanctis patribus rationabiliter introducta, et hactenus diutissime observata, et a doctoribus divinae legis sacrar. scripturarum atque canonum multam peritiam habentibus iam a longaevo tempore commendata, *pro lege habenda est*, nec alicui licitum est, eam reprobare aut sine auctoritate ecclesiae ipsam improbare."

305) Erst im 12. Jahrhundert hatte man hin und wieder angefangen, den Laien bloß in Wein getauchtes Brod zu reichen, oder den Wein ihnen ganz zu entziehen, und diese Neuerung — wie sie, früher nur von manchen Häretikern beliebt, dem sachlichen Inhalt nach von früheren römischen Bischöfen (Leo dem Großen und Gelasius I.; s. Leon. Serm. XLI, 5. und Gratiani Decr. P. III. de consecr. II. c. 12.) selbst als „sacrilega," als „grande sacrilegium" verpönt worden war — fand jetzt anfänglich noch Widerspruch, selbst von Seiten eines Papstes (Paschalis II.) und sehr angesehener Scholastiker (Anselmus, Petrus Lomb., sogar noch Albertus Magnus), erhielt dann aber doch schon im Verlauf des 13. Jahrhunderts den Sieg (obgleich auch damals noch Alexander Halesius Summ. P. IV. qu. 53. membr. 1. nicht umhin konnte, zu gestehen: „Sumtio sub utraque specie, quem modum sumendi tradidit Dominus, est maioris efficaciae et complementi," worauf er freilich hinzufügt: „Ecclesia tamen utitur alio modo propter causas praetactas"). — S. I. A. Schmid Commentt. de fatis calicis eucharistici in eccl. Rom. Helmst. 1708. und

dieser Sitte geradezu widerstreitet, argumentirt es im Grunde nur insofern, als es (l. c.) anführt, daß doch keine ausdrückliche Vorschrift darin sei für die Laien, das Abendmahl unter beiden Gestalten zu genießen [306]), — als wenn diese Vorschrift bei der klaren Einsetzung unter beiden Gestalten noch irgend nöthig und nicht vielmehr im höchsten Grade überflüssig gewesen wäre. Das positive Recht der Kelchentziehung sodann, aus welchem vermeintlichen Rechte das Concil dann aber sogleich auch ein Gesetz macht, leitet das Concil Cap. 2. vergl. mit Can. 2. (aber doch auch einem merkwürdigen Zusatzcanon) [307]) daher ab, daß die Kirche das

L. T. Spittler Gesch. des Kelchs im Abendm. Lemgo. 1780; und vergl. das Ueberblickliche in m. Kirchengesch. (ed. 2. 3.) §. 141, 3.

306) Denn dies etwa besagt doch die sonst nichtssagende biblische Induction Cap. 1. (S. 491 Anm. 302.).

307) Cap. 2.: „Praeterea declarat, hanc potestatem perpetuo in ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire iudicaret. Id autem apostolus non obscure visus est innuisse, cum ait: Sic nos existimet homo, ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. Atque ipsum quidem hac potestate usum esse, satis constat cum in multis aliis, tum in hoc ipso sacr., cum, ordinatis nonnullis circa eius usum, Cetera, inquit, cum venero disponam. Quare agnoscens sancta mater ecclesia hanc suam in administratione sacramentorum auctoritatem, licet ab initio christianae religionis non infrequens utriusque speciei usus fuisset“ [eine die historische Wahrheit fast bis zur entschiedenen Unwahrheit verdünnende Darstellung], „tamen progressu temporis, latissime iam mutata illa consuetudine, gravibus et iustis causis adducta, hanc consuetudinem sub altera specie communicandi approbavit et pro lege habendam decrevit, quam reprobare aut sine ipsius ecclesiae auctoritate pro libito mutare non licet.“ — Vergl. Can. 2.: „Si quis dixerit, sanctam ecclesiam cath. non iustis causis et rationibus adductam fuisse, ut laicos atque etiam clericos non conficientes sub panis tantummodo specie communicaret, aut in eo errasse: anathema sit.“ Dabei bemerkt übrigens doch das Concil am Schlusse der Canones dieser 21. Session: „Duos vero articulos alias propositos, nondum tamen excussos, videlicet: An rationes, quibus sancta cath. eccl. adducta fuit, ut communicaret laicos atque etiam non celebrantes sacerdotes sub una tantum panis specie, ita sint retinendae, ut nulla ratione calicis usus cuiquam

Recht habe, in der Verwaltung der Sacramente nach Bedürfniß der Zeit und Umstände und zum Nutzen der Theilnehmenden Veränderungen zu treffen, — die nun freilich, wenn sie die göttliche Anordnung in dem wesentlichen Bestande des Sacraments selbst antasten [308]), auch sich selbst richten. Die Gründe dafür — die Sorge nehmlich, etwas vom Blute Christi durchaus nicht verschütten oder bei Aufbewahrung für Kranke versäuren zu lassen; ferner die Rücksicht auf die Gesundheit mancher Menschen (wie sie merkwürdig genug gegen anderweite katholische Rücksichtslosigkeit selbst auf das Leben [s. g. Häretiker] absticht) und auf weinarme Gegenden; endlich die Nothwendigkeit eines thatsächlichen Gegensatzes gegen den Irrthum derjenigen, die da leugnen, daß auch schon im Brode der ganze Christus enthalten sei — zählt der Catech. Rom. T. 2. c. 4, 5. 6. vollständig auf [309]), und es geht aus dieser Aufzäh-

sit permittendus, et an, si honestis et christianae caritati consentaneis rationibus concedendus alicui vel nationi vel regno calicis usus videatur, sub aliquibus conditionibus concedendus sit, et quaenam sint illae? eadem sancta synodus in aliud tempus, oblata sibi quam primum occasione, examinandos atque definiendos reservat;" ein Decret, welches indeß schon am Schlusse der folgenden 22. Session in einem besonderen Decretum super petitione concessionis calicis wesentlich zurückgenommen, nehmlich dahin modificirt ward, daß das Ganze lediglich der Entscheidung des Papstes überlassen sei („Cum .. synodus superiori sessione duos articulos ... in aliud tempus, oblata sibi occasione, examinandos atque definiendos reservaverit: nunc eorum, pro quibus petitur, saluti optime consultum volens decrevit, integrum negotium ad sanctissimum Dominum nostrum esse referendum, prout praesenti decreto refert, qui pro sua singulari prudentia id efficiat, quod utile reipublicae christianae et salutare petentibus usum calicis fore iudicaverit").

308) Wie es z. B. nicht hinsichtlich des Untertauchens und Besprengens bei der Taufe der Fall ist.

309) Cat. Rom. 2, 4, 6.: „Multis et iis quidem gravissimis rationibus adductam esse ecclesiam patet, ut hanc potissimum sub altera specie communicandi consuetudinem non solum approbaret, sed etiam decreti auctoritate firmaret. Primum enim maxime cavendum erat, ne sanguis Domini in terram funderetur: quod quidem facile vitari posse non videbatur, si in magna populi multitudine eum ministrare oportuisset. Praeterea, cum sacra eucharistia aegrotis praesto esse debeat, magnopere timendum erat, ne si diutius vini species asservaretur, coacesceret. Permulti praeterea

lung deutlich die Größe des Gewichts hervor, welches gegen die unbedingte Geltung der göttlichen Einsetzungsworte auf der anderen Wagschale liegt. Aus dem hier zuletzt gezählten Punkte könnte man nun freilich auch Kelchentziehung für die Priester ableiten. Zur Abwendung dieser Folgerung bezieht sich aber die katholische Kirche theils auf ihre Abendmahlsopferidee (es gehöre zur Vollständigkeit des Opfers, daß auch das Blut Christi besonders dargebracht und genossen werde), theils hier auf Christi „Trinket alle daraus," das soll heißen nehmlich alle Apostel [310]), und somit doch — als wäre dies irgend treffendes Analogon — alle administrirende Priester.

Einige unbedeutendere Bestimmungen der kathol. K. über das Abendmahl s. §. 64., im Verhältnisse zu den griechischen.

§. 64.

Griechische Kirche.

Auch die griechische Kirche nimmt bei dem Abendmahle — εὐχαριστία — (welches sie als das wichtigste Sacrament betrachtet, weil es mehr als alle anderen zur Seligkeit beitrage) eine reelle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi an, aber zugleich auch, wie die katholische, eine Verwandlung — und zwar nicht bloß im Allgemeinen μεταβολή, sondern μετουσίωσις — des Brodes

---

sunt, qui vini saporem ac ne odorem quidem perferre ullo modo possint. Quare ne quod spiritualis salutis causa dandum est, corporis valetudini noceret, prudentissime sancitum est ab ecclesia, ut panis tantummodo speciem fideles acciperent. Accedit ad alias rationes, quod in pluribus provinciis summa vini penuria laboratur; neque id aliunde sine maximis impensis, ac non nisi longissimis ac difficillimis itineribus convehi potest. Deinde, quod maxime omnium ad rem pertinet, convellenda erat eorum haeresis, qui negabant, sub utraque specie totum Christum esse, sed corpus tantum exsangue sub panis, sanguinem autem sub vini specie contineri asserebant. Ut igitur fidei catholicae veritas magis ante omnium oculos poneretur, sapientissimo consilio alterius speciei hoc est panis communio inducta est."

310) Ein irgend denkbarer Grund der Nichtbeifügung des Alle dann auch bei der Brodesgenießung — wie einen solchen eben nur göttlich beabsichtigte Verpönung der späteren Kelchentziehung historisch bedingt — konnte da freilich nicht vorgebracht werden.

und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi. Doch findet diese genauere Uebereinstimmung der griechischen mit der römischen Kirche eigentlich erst statt seit der bestimmteren Feststellung des griechischen Lehrbegriffs durch Petrus Mogilas im Gegensatz gegen die reformirten Ansichten des Cyrillus Lucaris [311]). Schon früher hatten sich zwar die griechischen Lehrer, im Festhalten der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, dem Transsubstantiationsdogma mehr oder minder genähert [312]); erst dann aber wurde dasselbe als *μετουσίωσις* zur symbolischen Lehre erhoben. Demgemäß lehrt die griechische Kirche in der Confessio

---

311) Cyrilli Lucaris Conf. p. 38 erklärt: *Ἐν τῇ ἐγχειρίσει τοῦ μυστηρίου τούτου καὶ διακονίᾳ τὴν ἀληθῆ καὶ βεβαίαν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. ὁμολογοῦμεν καὶ πιστεύομεν· πλὴν ἣν ἡ πίστις ἡμῖν παρίστησι καὶ προσφέρει, οὐχ ἣν ἡ ἐφευρεθεῖσα εἰκῆ διδάσκει μετουσίωσις· πιστεύομεν γὰρ τοὺς πιστοὺς μεταλαμβάνοντας ἐν τῷ δείπνῳ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. ἐσθίειν· οὐκ αἰσθητῶς τοῖς ὀδοῦσι τρύχοντας καὶ ἀναλύοντας τὴν μετάληψιν, ἀλλὰ τῇ τῆς ψυχῆς αἰσθήσει κοινωνοῦντας· τὸ γὰρ σῶμα τοῦ κυρίου οὐκ ἔστιν ὅπερ ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρᾶταί τε καὶ λαμβάνεται, ἀλλ᾽ ὅπερ πνευματικῶς ἡ πίστις λαβοῦσα ἡμῖν παριστάνει τε καὶ χαρίζεται· ὅθεν ἀληθές ἐστιν ἐσθίειν ἡμᾶς καὶ μετέχειν καὶ κοινωνοὺς εἶναι, ἐὰν πιστεύοιμεν· ἐὰν οὐ πιστεύοιμεν, παντὸς ἡμᾶς τοῦ μυστηρίου κέρδους ἀφίστασθαι κ. τ. λ.*

312) So schon im 8. Jahrh., obgleich keineswegs bestimmt und klar, Johannes Damascenus. Aehnlich dann noch im 16. Jahrh. der Patr. Jeremias und — wiewohl einfacher und der einfachen lutherischen Wahrheit näher — im Anfang des 17. Metroph. Kritopulus. Vergl. Ierem. in den Act. Würtemb. p. 86: *Δοξάζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, ὅτι μετὰ τὸν ἁγιασμὸν ὁ μὲν ἄρτος μεταβάλλεται εἰς αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ὁ δὲ οἶνος εἰς αὐτὸ τὸ αἷμα, διὰ πνεύματος ἁγίου. Ὁ γὰρ κύριος τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδοτο, λαβὼν ἄρτον .. ἔκλασε καὶ εἶπε ..· οὔτε μὴν τότε δοθείσης τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἣν ἐφόρει, εἰς βρῶσιν τοῖς ἀποστόλοις, .. ἢ νῦν ἐν τῇ θείᾳ μυσταγωγίᾳ καταβαίνοντος τοῦ κυριακοῦ σώματος ἐξ οὐρανοῦ .., ἀλλὰ καὶ τότε καὶ νῦν μεταποιούμενον καὶ μεταβαλλόμενον τῇ ἐπικλήσει καὶ χάριτι τοῦ πνεύματος διὰ τῶν θείων καὶ ἱερῶν εὐχῶν καὶ λογίων, τοῦ μὲν ἄρτου εἰς αὐτὸ τὸ κυρίου σῶμα, τοῦ δὲ οἴνου εἰς αὐτὸ τὸ κυρίου αἷμα.* Und Metroph. Critop. Confess. p. 100: *Ἔστι ὡς ἀληθῶς σῶμα Χριστοῦ ὁ ἱερουργούμενος ἄρτος, καὶ τὸ ἐν τῷ ποτηρίῳ αἷμα Χριστοῦ ἀναμφιβόλως· ὁ δὲ τρόπος τῆς τοιαύτης μεταβολῆς ἄγνωστος ἡμῖν καὶ ἀνερμήνευτος· τεταμίευται γὰρ τοῖς ἐκλεκτοῖς ἡ περὶ τῶν τοιούτων σαφήνεια ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, ἵνα διὰ τῆς ἁπλῆς καὶ ἀπεριέργου πίστεως μείζονος χάριτος τύχοιεν παρὰ τοῦ θεοῦ.*

orthodoxa und anderwärts [313]), daß nach und vermöge der Consecration nur die Gestalten von Brod und Wein übrig bleiben, dem Wesen nach aber nur Leib und Blut Christi da sei; und zwar geschehe jenes, damit diese Hülle den Genießenden vor dem Abscheu bewahre, den der wirkliche Genuß von Fleisch und Blut mit sich führen könne.

Mit der Verwandlungslehre hängt es zusammen, daß auch die griechische Kirche, wie die katholische, das Abendmahl als **Opfer** betrachtet, und diesem stets wiederholten unblutigen Opfer Christi auch die Kraft zuschreibt, Gott sowohl den Lebenden, als den Todten geneigt zu machen [314]); auch hat die griechische Kirche bei Darbringung dieses Opfers [315]) liturgische Formen und Hand-

---

313) Vergl. Conf. orthod. p. 166: *Πρέπει νὰ ἔχῃ ὁ ἱερεὺς τοιαύτην γνώμην εἰς τὸν καιρὸν, ὁποῦ ἁγιάζει τὰ δῶρα, πῶς αὐτὴ ἡ οὐσία τοῦ ἄρτου καὶ ἡ οὐσία τοῦ οἴνου μεταβάλλεται εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ ἀληθινοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, διὰ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὗ τὴν ἐπίκλησιν κάμει τὴν ὥραν ἐκείνην.* Und sodann p. 167: *Μετὰ τὲ ῥήματα ταῦτα ἡ μετουσίωσις παρευθὺς γίνεται, καὶ ἀλλήσει ὁ ἄρτος εἰς τὸ ἀληθινὸν σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ ὁ οἶνος εἰς τὸ ἀληθινὸν αἷμα· ἀπομένονται μόνον τὰ εἴδη ὁποῦ φαίνουνται, καὶ τοῦτο κατὰ τὴν θείαν οἰκονομίαν.* — Ganz klar wird demnächst die Transsubstantiationslehre in Dositheï Conf. c. 17. vorgetragen (so daß hier selbst die lutherische Lehre als *λίαν ἀμαθὴς καὶ ἄθλιος* bezeichnet wird); u. s. w.

314) In der Conf. orthod. p. 165 heißt das Abendmahl *ἀναίμακτος θυσία*, und p. 170 wird von den *καρποῖς* desselben u. A. gesagt: *Τὸ μυστήριον τοῦτο προσφέρεται θυσία ὑπὲρ πάντων τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν ζώντων τε καὶ κεκοιμημένων ἐπ᾿ ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου· ἡ ὁποία θυσία δὲν θέλει τελείως ἕως τῆς τελευταίας κρίσεως — Τὸ δεύτερον κέρδος ὅπου μὲν δίδῃ εἶναι, διατὶ τὸ μυστήριον τοῦτο γίνεται ἱλασμὸς καὶ καλοσύνημα πρὸς τὸν θεὸν διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν εἴτε ζώντων εἴτε καὶ ἀποθαμένων.* — Aehnlich Ierem. in Act. Würtemb. p. 104 (*Διττῶς ἁγιάζουσα φαίνεται ἡ θεία τελετὴ [εὐχαριστία]· ἕνα μὲν τρόπον τῇ μεσιτείᾳ· προσφερόμενα γὰρ τὰ δῶρα αὐτῷ τῷ προσφέρεσθαι ἁγιάζει τοὺς προσφέροντας καὶ ὑπὲρ ὧν προσφέρουσι καὶ ἵλεον αὐτοῖς ἐργάζονται τὸν θεόν· ἕτερον δὲ τῇ μεταλήψει .. Τούτων τῶν τρόπων ὁ μὲν πρῶτος κοινὸς γίνεται ζῶσι καὶ τεθνηκόσι, καὶ γὰρ ὑπὲρ ἀμφοτέρων τῶν μερῶν ἡ θυσία προσφέρεται*) und Dosithei Conf. c. 17. (*Πιστεύομεν, εἶναι θυσίαν ἀληθῆ καὶ ἱλαστικὴν προσφερομένην ὑπὲρ πάντων τῶν εὐσεβῶν ζώντων καὶ τεθνεώτων καὶ ὑπὲρ ὠφελείας πάντων*).

315) Sie verstattet übrigens dasselbe täglich nur einmal in jeder Kirche zu halten, und duldet deshalb in jeder Kirche auch nur Einen Altar (Me-

lungen, die der katholischen Messe sehr ähnlich sind, wenn gleich sie nicht so, wie die katholische Kirche, dies sacramentliche Opfer und überhaupt dies Sacrament zum Mittelpunkte des ganzen kirchlichen Lebens macht.

Dagegen unterscheidet sich der Abendmahlsgenuß der griechischen Kirche von dem der römischen wesentlich dadurch, daß jene auch den Laien das Abendmahl unter beiderlei Gestalt ertheilt. „Es geziemt sich," sagt die Conf. orthodoxa, „daß die Theilnahme an diesem Sacrament unter beiden Gestalten des Brodes und Weines geschehe, ebensowohl bei dem Geistlichen, wie bei dem Laien"[316]). Doch reicht die griechische Kirche Brod und Wein nicht abgesondert, sondern beides zugleich in einem Löffel.

Unbedeutendere Differenzen der griechischen Kirche von der römischen, und zugleich von der ganzen abendländischen[317]), sind noch folgende beiden:

1. Daß die Griechen, allerdings nach dem alten christlichen Brauch, wiewohl derselbe doch nicht als der ursprüngliche anzusehen und auch sonst mit gutem Grunde im Abendlande abgestellt worden ist[318]), jedenfalls wenigstens auf keine Weise mit den Griechen[319]) als ein wesentliches Stück betrachtet werden darf,

---

troph. Critop. Conf. c. 9. p. 102); während nach römischen Grundsätzen an den verschiedenen Altären einer Kirche zugleich Messen von der Morgenröthe bis zu Mittag gelesen werden können.

316) Conf. orthod. p. 168: Ἡ δὲ κοινωνία τοῦ μυστηρίου τούτου πρέπει νὰ γίνεται καὶ κατὰ τὰ δύο εἴδη τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου· τόσον ἀπὸ τοὺς πνευματικοὺς, ὅσον καὶ ἀπὸ τοὺς κοσμικούς. Vergl. Metroph. Critop. Conf. p. 98 (Μετέχουσι πάντες ἑκατέρου εἴδους τῶν ἐν τῇ δεσποτικῇ τραπέζῃ, τοῦ τε ἄρτου φημὶ καὶ τοῦ ποτηρίου, ἐκκλησιαστικοί τε καὶ λαϊκοὶ, ἄνδρες καὶ γυναῖκες); auch Ierem. in Actis Würtemb. p. 129.

317) Nur hin und wieder die reformirte Kirche stimmt in dem ersteren Punkte der griechischen Praxis zu. S. Hermann Hist. concertatt. de pane azymo et fermentato p. 329 sqq.

318) Seit dem 9. Jahrhundert gebrauchte man im Abendlande anstatt des gewöhnlichen Brodes im Abendmahle, um der Abendmahlsfeier Christi selbst (beim jüdischen Passahmahl) auch äußerlich näher zu kommen, und das geweihte Brod der Eucharistie zugleich sichtbar von gewöhnlichem zu unterscheiden, ungesäuertes Brod.

319) Der Patriarch Michael Cerularius von Constantinopel um die Mitte des 11. Jahrh. hatte es aufgebracht, in dem lateinischen Gebrauche eine Hinneigung zum Judenthume zu sehen.

sich beim Abendmahle nur des gesäuerten Brodes bedienen [320]), welches gebrochen und dann in jenem mit geweihtem Weine gefüllten Löffel gereicht wird; und

2. daß in der griechischen Kirche, nach einem älteren christlichen Gebrauche, der aber im Abendlande, wo er etwa Eingang gefunden [321]), bald abkam, und mit Beziehung auf Joh. 6, 53 [322]) und die Vorstellung von der absoluten Nothwendigkeit des Abendmahls zur Seligkeit, freilich aber mit Uebersehung der apostolischen Forderung (1 Cor. 11, 28) der Selbstprüfung vor dem Abendmahle, schon den Kindern, sobald sie getauft sind, das Abendmahl gegeben wird [323]).

---

320) Vergl. Conf. orthod. p. 166 (*Ἡ πρεπουμένη ὕλη, ἤγουν ἄρτος σίτινος ἔνζυμος .. καὶ οἶνος ἄμικτος .., καὶ εἰς τὴν προςκομιδὴν ἐγχεῖται καὶ ὕδωρ*), Metroph. Critopul. Conf. p. 90 (*Ἡ ὕλη .. ἐστὶ ἄρτος ἔνζυμος καὶ κρᾶμα, τουτέστιν οἶνος ὕδατι κεκραμμένος*) und Ierem. in Actis Würtemb. p. 129 (*Οὐκ ἐν ἀζύμῳ, ἀλλ᾽ ἐν ἄρτῳ ἐνζύμῳ τῷ τοῦ ἄρτου εἴδει χρώμεθα*). — Dagegen erklärt der Catech. Rom. 2, 4, 13. 14: „Quemadmodum nullus panis nisi triticeus apta sacramenti materia putandus est, (hoc enim apostolica traditio nos docuit et ecclesiae catholicae auctoritas firmavit), ita etiam ex iis, quae Christus gessit, azymum esse debere facile intelligitur. Neque tamen ea qualitas adeo necessaria existimanda est, ut, si illa pani desit, sacramentum confici non possit;“ und dasselbe ist auch die Praxis der lutherischen Kirche.

321) Unter And. in der nordafrikanischen Kirche zu Cyprians Zeit; s. Cypr. de lapsis p. 189 Bal.

322) „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch,“ was freilich weder ausschließlich eine Beziehung aufs Abendmahl hat, noch gerade zu Kindern gesprochen ist.

323) Vergl. Metroph. Critopul. Conf. p. 98 (*Καὶ αὐτὰ τὰ βρέφη ἀρξάμενα εὐθὺς ἀπὸ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος μετέχει τοῦ λοιποῦ ὁσάκις οἱ γονεῖς βούλονται*) und Ierem. in Act. Würtemb. p. 89. — Dagegen erklärt der Catech. Rom. 2, 4, 62: „Quamvis haec lex Dei et ecclesiae auctoritate sancita ad omnes fideles pertineat, docendum est, eos tamen excipi, qui nondum rationis usum propter aetatis imbecillitatem habent. Hi enim neque sacram eucharistiam a communi et profano pane sciunt discernere, neque ad eam accipiendam pietatem animi et religionem afferre possunt. Atque id etiam a Christi institutione alienissimum videtur.“ In der Praxis stimmen dann auch hier die Protestanten bei, doch nur die Reformirten in ungefähr derselben

Als eine Differenz der Griechen nur von der Praxis der abendländischen Protestanten endlich erscheint es noch, daß die griechische Kirche nach alter Sitte, welcher auch die neuere röm. Kirche folgt [324], den Abendmahlswein mit Wasser mischt [325], also gewissermaßen drei Abendmahlselemente hat, worin sie ein Symbol der Dreieinigkeit sieht [326].

Argumentationsweise, die lutherische Kirche in einer solchen, die ihrer Ansicht von der Kindertaufe angemessener ist.

324) Nach Cyprians Vorgange (ep. 63. ad Caecilium) erklärt katholischerseits der Catech. Rom. 2, 4, 15: „(Altera sacramenti materia) est vinum ex vitis fructu expressum, cui modicum aquae permixtum sit.“ Dasselbe schärft auch das Concil. Trid. Sess. 22. de sacrif. missae. Cap. 7. (de aqua in calice offerendo vino miscenda) ein (Anm. 326), worauf es auch Can. 9. die Meinung: „aquam non miscendam esse vino in calice offerendo“ verdammt. — Die Praxis der lutherischen Kirche hält sich einfach ohne weitere Polemik an den Schriftausdruck „Wein“ („Non res digna est contentione,“ sagt in Beziehung darauf im J. 1523 Luther, lib. de formul. missae Opp. lat. T. II. p. 557; „pugnavit satis hanc pugnam stultam Romana et Graeca ecclesia, ut et alias multas,“ wiewohl er doch unmittelbar vorher seine bestimmte Hinneigung zur Mißbilligung des katholischen und griechischen Gebrauchs nicht verhehlt hatte); in der reformirten Kirche, der das objective formale Element des Sacraments nicht so gar wichtig seyn konnte, da sie das objective materiale nicht einmal achtet, hat es selbst nicht an Beispielen gefehlt von Abendmahlsadministrationen mit bloßem Wasser (z. B. auch Schleiermachers Sterbesacrament).

325) S. Conf. orthod. p. 166 und Metroph. Critopul. Conf. p. 90, nach der Anführung Anm. 320.

326) Anders deutet die Mischung die römische Kirche. Das Concil. Trid. Sess. 22. Sacr. miss. Cap. 7. sagt: „Monet denique sancta synodus, praeceptum esse ab ecclesia sacerdotibus, ut aquam vino in calice offerendo miscerent; tum quod Christum Dominum ita fecisse credatur, tum etiam quia e latere eius aqua simul cum sanguine exierit, quod sacramentum hac mixtione recolitur; et cum aquae in Apocalypsi beati Ioannis populi dicantur, ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur“ (letzteres nach Cyprian a. a. O.; — wogegen Luther a. a. O. [Anm. 324.] erklärt: „Merum vinum pulchre figurat puritatem doctrinae evangelicae. Deinde pro nobis non est fusus nisi solus sanguis Christi impermixtus nostro, cuius ibi memoriam facimus. Ut non stet illorum somnium, qui dicunt ibi figurari unionem nostri cum Christo; huius unionis memoriam hic non facimus“).

III. Von den übrigen fünf s. g. Sacramenten der römischen und griechischen Kirche (im Vergleich mit dem ihnen Entsprechenden im protestantischen 2c., namentlich lutherischen, Lehrbegriffe).

§. 65.

Sacrament der Buße, und was damit zusammenhängt, Ablaß und Fegfeuer.

1. In der Lehre von der Buße hat das Tridentiner Concil meist nur die Bestimmungen der Scholastiker bestätigt. Diese, Petrus Lombardus namentlich und Thomas Aquinas [327]), lehren, das Sacrament der Buße habe drei Bestandtheile: Zerknirschung des Herzens, Bekenntniß des Mundes und Genugthuung des Werkes. Zum Zweiten ist wesentlich das vollständige Bekenntniß der einzelnen schweren Sünden; dem Priester, als Richter an Gottes Statt, muß der sittliche Zustand eines jeden vollständig vorgelegt werden [328]), damit er die entsprechende Strafe und Satisfaction anordnen könne. Diese Ohrenbeichte wurde sodann als allgemeines Kirchengesetz auf der 4. Lateransynode unter Innocenz III. 1215 eingeführt [329]). — Das Concilium Tridentinum gab

---

327) S. Petr. Lombard. Sentt. l. IV. dist. 14—21.; Thom. Aqu. Summ. P. III. quaest. 84—90. und Supplem. tertiae quaest. 1—28.

328) Doch stellt noch Petrus Lomb. den Canon auf (Sent. IV, 17.): „oportere Deo primum et deinde sacerdoti offerre confessionem.“

329) Der Can. XXI. Conc. Lateranens. IV. (Decretal. Greg. l. V. tit. 38. c. 12.) erklärt: „Fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et iniunctam sibi poenitentiam propriis viribus pro virili studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiae sacramentum .. Si quis autem alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote .. Sacerdos autem sit discretus et cautus .. Caveat autem omnino, ne verbo aut signo aut alio quovis modo aliquatenus prodat peccatorem .., quoniam qui peccatum in poenitentiali iudicio sibi detectum praesumserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam poenitentiam perpetuam in arctum monasterium detrudendum.“

nun seine Bestimmungen über die Buße sehr ausführlich in der 14. Session (Doctrina de sanctissimis poenitentiae et extremae unctionis sacramentis, theils in Capiteln, theils in Canones). Buße ist danach dasjenige Sacrament, wodurch den nach der Taufe Gefallenen die Wohlthat des Todes Christi mitgetheilt wird [330]). Sie hat drei Bestandtheile: Contritio, confessio, satisfactio [331]). Reue ist die lebhafte Verabscheuung der begangenen Sünde, verbunden mit dem Vorsatze, sie nicht wieder zu begehen [332]). Zu ihr muß dann hinzukommen, als sichtbarer Ausdruck derselben, ein vollständiges äußeres Bekenntniß der Sünde (s. Anm. 334). Christus hat bei seiner Erhebung in den Himmel die Priester (und zwar nur sie [333]))

---

330) Sess. 14. poenit. cap. 1.: „Si ea in regeneratis omnibus gratitudo erga Deum esset, ut iustitiam in baptismo ipsius beneficio et gratia susceptam constanter tuerentur, non fuisset opus, aliud ab ipso baptismo sacramentum ad peccatorum remissionem esse institutum. Quoniam autem Deus, dives in misericordia, cognovit figmentum nostrum, illis etiam vitae remedium contulit, qui sese postea in peccati servitutem et Daemonis potestatem tradidissent, sacramentum videlicet poenitentiae, quo lapsis post baptismum beneficium mortis Christi applicatur“ cet. Vergl. Cap. 2.: „Est autem hoc sacramentum poenitentiae lapsis post baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse baptismus,“ und Can. 1.: „Si quis dixerit, in catholica eccl. poenitentiam non esse vere et proprie sacramentum, pro fidelibus, quoties post bapt. in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis a Chr. institutum, anathema sit.“

331) Cap. 3.: „Docet praeterea s. synodus, sacramenti poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: Ego te absolvo cet... Sunt autem quasi materia huius sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio, qui quatenus in poenitente ad integritatem sacramenti ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione poenitentiae partes dicuntur“ cet. Vergl. auch Cat. Rom. 2, 5, 21.

332) Conc. Trid. l. c. Cap. 4.: „Contritio, quae primum locum inter dictos poenitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero“ cet.

333) Einige der angesehensten Scholastiker, namentlich Petrus Lomb. und Thomas Aqu., hatten zwar in Ermangelung eines Priesters auch

als seine Stellvertreter zurückgelassen, vor welche die Sünden der Gläubigen gebracht werden müssen, damit sie vermöge der Schlüsselgewalt darüber richten. Dies ist ohne genaue Kenntniß derselben nicht möglich; darum dürfen die Sünden nicht bloß im Allgemeinen, sondern müssen ganz speciell bekannt werden, so daß jeder Büßende alle seine peccata mortalia, deren er sich erinnert, dem Priester vorlegt; nur die peccata venialia können auch stillschweigend abgebüßt werden [334]). Der Priester legt sodann, als dritter Theil

---

Beichten an Laien zugegeben (vergl. Lomb. l. IV. dist. 17. litt. E.: „Et graviora coaequalibus pandenda sunt, cum deest sacerdos et urget periculum," und Thom. Suppl. tert. qu. 8. art. 2.: „Confessio laico ex defectu sacerdotis facta sacramentalis est quodammodo, quamvis non sit sacramentum, quia deest ei id, quod est ex parte sacerdotis" cet.; auch Bonaventura Sent. lib. IV. dist. 17. P. II. ad Expos. textus Dub. I. p. 229: „Dixerunt aliqui .., quod talis confessio quodammodo est sacramentum ecclesiae. Probabilius tamen est dicere, quod non sit sacr. ecclesiae, cum deficiat ibi formale, scilicet potestas clavis; sed est aliquid loco eius;" wogegen Duns Scotus lib. IV. dist. 17. qu. 1. eine solche Art der Beichte geradezu widerräth); das Concil. Trid. aber erklärt einfach, ohne Ausnahmen zu machen, l. c. Cap. 6., „falsas esse et a veritate evangelii penitus alienas doctrinas omnes, quae ad alios quosvis homines, praeter episcopos et sacerdotes, clavium ministerium perniciose extendunt" cet.

334) Conc. Trid. l. c. Cap. 5.: „Ex institutione sacramenti poenitentiae iam explicata universa ecclesia semper intellexit, institutam etiam esse a Domino integram peccatorum confessionem, et omnibus post baptismum lapsis iure divino necessariam existere; quia Dominus noster I. C., e terris ascensurus ad coelos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tanquam praesides et iudices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint, quo, pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum, sententiam pronuntient. Constat enim, sacerdotes iudicium hoc incognita causa exercere non potuisse, neque aequitatem quidem illos in poenis iniungendis servare potuisse, si in genere duntaxat, et non potius in specie ac sigillatim, sua ipsi peccata declarassent. Ex his colligitur, oportere poenitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint et tantum adversus duo ultima decalogi praecepta commissa, quae nonnunquam animum gravius sauciant et periculosiora sunt iis,

des Bußsacraments, eine Genugthuung für diese Sünden auf, welche in gewissen Strafen und Bußübungen besteht, die der sittlichen Beschaffenheit und dem Bedürfnisse des Büßenden entsprechen müssen, und den Zweck haben, theils für die vergangenen Sünden zu züchtigen, theils vor zukünftigen zu bewahren [335]). Diese Genugthuung ist so unerläßlich, daß, wenn sie der Sünder in dem gegenwärtigen Leben nicht vollkommen leistet, er dafür

---

quae in manifesto admittuntur. Nam venialia, quibus a gratia Dei non excludimur, et in quae frequentius labimur, quamquam recte et utiliter citraque omnem praesumptionem in confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat, taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt" cet.

335) Ueber die Nothwendigkeit und das Wesen der Satisfactio verbreitet sich das Concil. Trid. l. c. Cap. 8. in den schon oben §. 45. S. 273 Anm. 46. angeführten Worten, worauf das Cap. zuletzt noch hinzufügt: „Debent ergo sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum et poenitentium facultate salutares et convenientes satisfactiones iniungere; ne, si forte peccatis conniveant, et indulgentius cum poenitentibus agant, levissima quaedam opera pro gravissimis delictis iniungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur. Habeant autem prae oculis, ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem; nam claves sacerdotum non ad solvendum duntaxat, sed et ad ligandum concessas etiam antiqui patres et credunt et docent" cet. — Die einzelnen Bestandtheile der satisfactio sind nach katholischem Lehrbegriff hauptsächlich Gebet, Fasten und Almosen. Vergl. Conc. Trid. Sess. 14. poen. Can. 13.: „Si quis dixerit, pro peccatis quoad poenam temporalem minime Deo per Christi merita satisfieri poenis ab eo inflictis et patienter toleratis, vel a sacerdote iniunctis, sed neque sponte susceptis, ut ieiuniis, orationibus, eleemosynis, vel aliis etiam pietatis operibus,.. anathema sit;" und Cat. Rom. 2, 5, 74: „Omne satisfactionis genus pastores docebunt ad haec tria praecipue conferendum esse, orationem, ieiunium et eleemosynam, quae quidem tribus bonis animae, corporis et iis, quae externa commoda dicuntur, quae omnia a Deo accepimus, respondent. Nihil vero aptius et convenientius ad exstirpandas omnium peccatorum radices esse potest. Nam cum omne, quod est in mundo, concupiscentia carnis sit aut concupiscentia oculorum aut superbia vitae, nemo non videt, his tribus morbi causis totidem medicinas, priori scilicet ieiunium, alteri eleemosynam, tertiae orationem rectissime opponi."

nach dem Tode gewisse Reinigungsstrafen erdulden muß, weswegen sich denn die Gewalt der Kirche auch auf diesen Zustand bezieht; s. darüber Nr. 3.

Die Differenzpunkte der katholischen und der lutherischen Kirche hinsichtlich der Buße (und demnächst denn auch der Beichte) sind nun hauptsächlich folgende. Beide Kirchen betrachten Buße als etwas dem Christen Nothwendiges, sehen innere Reue (contritio cordis) als deren Grundlage an, und halten auch das äußere Sündenbekenntniß (Beichte) für nöthig [336]); aber

a. die katholische Kirche sieht Buße als Sacrament an, die lutherische (sammt der reformirten) nicht. Anfangs zwar verrieth die lutherische Kirche in dieser verbalen Beziehung einiges Schwanken, doch nur auf kurze Zeit [337]).

b. Die katholische Kirche verlangt ein äußerliches, in das Einzelne eingehendes Bekenntniß aller schweren Sünden; die lutherische Kirche fordert ebenfalls (und mit sehr großem Ernst, — wie selbst auch das Schwanken über die sacramentliche Bezeichnung der Buße andeutet), wie eine äußerliche Privatabsolution, so auch ein äußerliches Privatbekenntniß der Sünden, hält aber nicht die Aufzählung aller einzelnen Sünden für nothwendig, weil dieselbe doch ohnehin unmöglich sei [338]). (Dahingegen will die re-

---

336) Lutherischerseits erklärt die Augsb. Conf. Art. 25.: „Die Beichte ist durch die Prediger dieses Theils nicht abgethan. Denn diese Gewohnheit wird bei uns gehalten, das Sacrament nicht zu reichen denen, so nicht zuvor verhöret und absolviret sind" ꝛc. Vgl. Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 8.: „Weil die Absolutio oder Kraft der Schlüssel auch eine Hülfe und Trost wider die Sünde und böse Gewissen im Evangelio durch Christum gestiftet, so soll man die Beichte oder Absolution bei Leibe nicht lassen abkommen in der Kirchen;" auch Luthers Warnungsschrift an die Frankfurter, sich für Zwinglischer Lehre zu hüten (Lpz. A. Th. XXI S. 71): „Weil wir gedenken, Christen zu erziehen und hinter uns zu lassen, und im Sacrament Christi Leib und Blut reichen, wollen und können wir solch Sacrament niemand nicht geben, er werde denn zuvor verhöret" ꝛc.

337) S. oben §. 55. S. 390 f.

338) Die Augsb. Conf. Art. 11. von der Beichte erklärt: „Von der Beichte wird also gelehret, daß man in der Kirchen privatam absolutionem erhalten und nicht fallen lassen soll. [„Impium esset, ex ecclesia privatam absolutionem tollere; neque quid sit remissio peccatorum

formirte Kirche, die unter dem Namen der „confessio auricularis" sowohl die katholische, als die lutherische Beichtweise eifrigst verpönt [339]), als kirchliche Norm nur ein ganz allgemeines Sündenbekenntniß statuiren [340]), und verwirft mit

aut potestas clavium intelligunt, si qui privatam absolut. aspernantur" — Apol. C. A. art. 6. p. 181.] Wiewohl in der Beicht nicht noth ist, alle Missethat und Sünden zu erzählen, dieweil doch solches nicht möglich ist (Ps. 19, 13)," und Art. 25.: „Und wird von der Beichte also gelehret, daß man Niemand dringen soll, die Sünde namhaftig zu erzählen („de confessione docent, quod enumeratio delictorum non sit necessaria, nec sint onerandae conscientiae cura enumerandi omnia delicta"), denn solches ist unmöglich" rc. Ganz analog die Apol. C. A. art. 4. p. 160 („Nos sentimus, enumerationem peccatorum non esse necessariam iure divino .. Constat, plurima peccata nos nec meminisse, nec intelligere") u. a., als art. 5. p. 183 („ne conscientiis iniiciantur laquei), rc. Dabei erklärt doch aber Luther an die Frankfurter a. a. O. S. 71: „Neben dieser Freiheit behalten wir die Weise, daß ein Beichtkind erzähle etliche Sünde, die ihn am meisten drükke." Vgl. im Kl. Katech. die Beichtfrage: „Welche Sünde soll man denn beichten? A. Für Gott soll man aller Sünden sich schuldig geben, auch die wir nicht erkennen, wie wir im Vater unser thun; aber für dem Beichtiger sollen wir allein die Sünde bekennen, die wir wissen und fühlen im Herzen."

339) Und zwar als „humanum commentum et iugum ex hominum auctoritate conscientiis impositum" Conf. Gall. art. 24.

340) Die reformirten Symbole, wie namentlich die Conf. Helv. II. cap. 14., billigen ausdrücklich nur die „generalem et publicam illam in templo ac coetibus sacris recitari solitam peccatorum confessionem, utpote scripturis congruam," wenngleich die genannte Confession es auch toleriren will, „si quis peccatorum mole et tentationibus perplexis oppressus velit consilium, institutionem et consolationem privatim vel a ministro ecclesiae aut aliquo fratre in lege Dei docto petere." (Damit aber eine solche gleichsam Privatbeichte nicht irgend wann als normal erscheinen möchte, hat die reformirte Kirche auch deshalb die Communion Einzelner [Kranker rc.] als solcher, die ihr freilich schon ohnehin auch als völlig unzweckmäßig erscheinen mußte, weil mit bloß oder fast bloß symbolischem Charakter der „Communio" ja in der That nicht wohl verträglich [s. §. 63. Anm. 294.], überhaupt verpönt: eine Bestimmung, die erst unter lutherischen unmittelbaren oder mittelbaren Einflüssen hie und da, namentlich auch in der anglicanischen Kirche [in der stets der Geistliche mit einem solchen Einzelnen communicirt], einige Modification sich hat gefallen lassen.)

der Nothwendigkeit der Sache[341]) selbst auch den Namen der Beichte[342])).

c. Die lutherische Kirche (mit Anschluß der reformirten; vgl. indeß §. 48. Anm. 137.) läßt dem reuevollen und lebendig gläubigen Sünder Vergebung zu Theil werden bloß vermöge des vollgültigen Verdienstes Christi[343]); die katho-

341) Vgl. Conf. helv. II. c. 14.: „Credimus, confessionem ingenuam, quae soli Deo fit vel privatim inter Deum et peccatorem, vel palam in templo, ubi generalis illa peccatorum confessio recitatur, sufficere, nec necessarium esse ad remissionem peccatorum consequendam, ut quis peccata sua confiteatur sacerdoti susurrando in aures ipsius, ut vicissim cum impositione manuum eius audiat ab ipso absolutionem.“ In demselben Sinne reden Zwingli (Exposit. articulor., Opp. I. p. 405) und Calvin (Institut. 3, 4, 12) von einer „confessio libera“ —, sehr natürlich bei der Annahme eines Nichtgenusses des Leibes und Blutes Christi (vgl. §. 59. Ende und hier Anm. 336.).

342) In der kirchlichen Praxis redet die reformirte Kirche nur von einer „Vorbereitung“ zur Communion, statt von Beichte.

343) „Und ist wahre rechte Buße — erklärt die Augsb. Conf. Art. 12. (von der Buße) — eigentlich Reu und Leid, oder Schrecken haben über die Sünde, und doch daneben gläuben an das Evangelium und Absolution, daß die Sünde vergeben und durch Christum Gnade erworben sei, welcher Glaube wiederum das Herz tröstet und zufrieden macht.“ („Darnach — heißt es dann weiter — soll auch Besserung folgen, und daß man von Sünden lasse, denn dies sollen die Früchte der Buße seyn.“) — Wenn demzufolge die Satisfactio als drittes Stück der Buße schon von selbst wegfällt, so folgt doch daraus gar nicht, daß die luth. Kirche den Inhalt der kathol. Satisfactionen an sich mißbillige. Sie weiß natürlich Gebet, Almosen und Fasten gebührend zu achten, nur ohn irgend satisfactorischen und katholisch meritorischen Charakter. „De oratione, ieiunio, eleemosyna et aliis id genus operibus — erklärt die Conf. Würtemb. p. 113 — sentimus, ea diligentissime sectanda esse, sed longe alium habere usum, quam quod vel meritis suis satisfaciant Deo pro peccatis nostris, vel applicent nobis meritum Christi;“ und die Apol. C. A. art. 6. p. 191: „Verae orationes, verae eleemosynae, vera ieiunia habent praecepta Dei, et ubi habent praeceptum Dei, non possunt sine peccato omitti. Verum illa opera, quatenus non sunt praecepta lege Dei, sed habent certam formam ex humano praescripto, sunt opera traditionum humanarum“ cet. (Ueber das Fasten insbesondere sagt die Augsb. Conf. Art. 26. p. 31.: „Daneben wird auch gelehret, daß ein jeglicher schuldig ist, sich mit leiblicher Uebung, als Fasten und anderer Uebung, also zu halten, daß er nicht Ursach zu Sünden gebe, nicht, daß er mit solchen Werken Gnade verdiene rc..., und wird also nicht das Fa-

lische Kirche verlangt von dem Büßenden nicht einmal Glauben (lebendigen Glauben[343b])) ausdrücklich, sondern legt im Gegentheil dem Reuevollen und Bekennenden persönliche Satisfaction als Bedingung der Sündenvergebung auf, und sieht in dieser verdienstlichen persönlichen Bußübung einen Haupttheil der Buße, wobei sie den lutherischen, wie die lutherische den katholischen, Heilsweg ausdrücklich verwirft[344]). Endlich

d. der katholische Priester, welcher die Absolution ertheilt, ist ein geistlicher Richter, der an Gottes und Christi Statt über die einzelnen Sünder urtheilt, ihnen die Sünden vergiebt (oder behält), und Satisfactionen bestimmt; der lutherische Pastor, nach dem heiligen Amte der Schlüssel, dessen Wesen die lutherische,

---

sten verworfen, sondern daß man einen nöthigen Dienst daraus auf bestimmte Tag und Speise zu Verwirrung der Gewissen gemacht hat." Vgl. Kl. Katech. Abendm.: „Wer empfähet denn solch Sacr. würdiglich? Fasten und leiblich sich bereiten ist wohl eine feine äußerliche Zucht" ꝛc., und Conf. Würtemb. p. 114: „Ieiunium sentimus utile esse non in hoc, ut vel operis sui merito expiet peccata coram Deo, vel applicet ieiunanti meritum Christi, sed ut sobrietate iniiciat carni frenum" cet. Denn freilich, wenn das Fasten „als ein gut Werk angenommen und getrieben wird, nicht zu zwingen das Fleisch, sondern als ein Verdienst für Gott, die Sünde zu vertilgen und Gnade zu erlangen," noch dazu nur „durch Menschengebot erzwungen," so „hätte — sagt Luther, Kirchenpost. Ev. Invocav. Lpz. A. XIII, 413 — keine Völlerei und Trunkenheit so böse mögen seyn, denn also gefastet.")

343b) Was sie — vgl. ob. §. 48. Anm. 137. — von Glauben bei der Buße voraussetzt, ist nicht ein solcher.

344) Während die Augsb. Conf. Art. 12. das Obige (S. 507) und dazu am Schlusse erklärt: „Auch werden die verworfen, so nicht lehren, daß man durch Glauben Vergebung der Sünden erlange, sondern durch unser Genugthun," bestimmt das Conc. Trid. Sess. 14. poen. Can. 4.: „Si quis negaverit, ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in poenitente, quasi materiam sacramenti poenitentiae, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quae tres poenitentiae partes dicuntur; aut dixerit, duas tantum esse poenitentiae partes, terrores scilicet incussos conscientiae agnito peccato, et fidem conceptam ex evangelio vel absolutione, qua credit quis sibi per Chr. remissa peccata: anathema sit," vgl. mit Can. 13. (s. Anm. 335.) und Can. 14.: „Si quis dixerit, satisfactiones, quibus poenitentes per Chr. I. peccata redimunt, non esse cultus Dei, sed traditiones hominum, doctrinam de gratia et verum Dei cultum atque ipsum beneficium mortis Chr. obscurantes, anathema sit."

wie die katholische Kirche [345]), respectirt [346]), vergiebt auch (oder behält) an Gottes oder Christi Statt den Einzelnen die Sünde, urtheilt aber dabei nie nach bloß eignem Ermessen [347]), sondern stets nur nach bestimmter, allgemeiner göttlicher Richtschnur [348]), und in jedem zweifelhaften Falle nur conditional, und legt nicht Satisfaction auf, sondern giebt geistlich beichtväterlichen Rath. (Der reformirte Prediger endlich, gemäß der nur ganz laxen Auffassung der Lehre vom Amte der Schlüssel in der reformirten Kirche [349]),

---

345) Ueber eine partiell katholische und lutherische mehr formale Begriffsdifferenz hinsichtlich des Schlüsselamts s. erst unten §. 69.

346) „Potestas clavium — sagt die Apol. A. C. art. 5. de poenitentia p. 167 (vgl. Augsb. Conf. Art. 28. p. 37 sq.) — administrat et exhibet evangelium per absolutionem, quae est vera vox evangelii; .. et quia Deus vere per verbum vivificat, claves vere coram Deo remittunt peccata iuxta illud: Qui vos audit, me audit. Quare voci absolventis non secus ac voci de coelo sonanti credendum est.“ Vgl. Kl. Katech. die Beichtfragen: „Die Beichte begreift zwei Stück in sich: Eines, daß man die Sünde bekenne, das andere, daß man die absolutio oder Vergebung von dem Beichtiger empfahe, als von Gott selbst, und ja nicht daran zweifle, sondern feste gläube, die Sünde sei dadurch vergeben für Gott im Himmel;“ auch unten §. 69. (die Stellen vom luth. Predigtamte). — Dabei hält die luth. Kirche freilich fest (Schmalk. Artt. von der Bisch. Gewalt und Jurisdict. p. 353), „daß die Schlüssel der ganzen Kirchen und nicht etlichen sonderen Personen gegeben sind“ („claves ecclesiae datas esse, non tantum certis personis“) — vgl. Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 7.: „Die Schlüssel sind ein Amt und Gewalt der Kirchen von Christo gegeben, zu binden und zu lösen die Sünde“ —, und daß „in der Noth auch ein schlechter Laie einen anderen absolviren, und sein Pfarrherr werden kann“ („in casu necessitatis absolvit etiam Laicus, et fit minister ac pastor alterius“), wobei das wirkliche Nothbeispiel von zwei auf einem Schiffe Befindlichen angeführt wird.

347) Vgl. Apol. A. C. art. 6. p. 199: „Clavis potestatem habet non imponendi poenas aut cultus instituendi, sed tantum habet mandatum remittendi peccata his, qui convertuntur, et arguendi et excommunicandi istos, qui nolunt converti.“

348) So also ist er nicht Richter, wie der katholische Priester („Nam quod obiiciunt quidam, iudicem prius debere cognoscere causam, priusquam pronuntiat, hoc nihil ad hanc rem pertinet, quia ministerium absolutionis beneficium est seu gratia, non est iudicium seu lex“ — Apol. A. C. art. 6. p. 181).

349) S. unten §. 69. Was speciell das Beichtverhältniß betrifft, so kennt die reformirte Kirche eine auf das Amt der Schlüssel gegründete ei-

ist bloß **Verkündiger** göttlicher Sündenvergebung, und zwar normal nur ganz im Allgemeinen.)

2. Mit der katholischen Lehre von der Buße hängt die vom **Ablaß** aufs genaueste zusammen. Die dem reuigen Sünder auferlegte persönliche Satisfaction kann unter gewissen Bedingungen auch nachgelassen werden. Das ist der **Ablaß**, eigentlich also eine Aufhebung der kirchlichen d. h. der nach Erlaß der ewigen Sündenstrafen von dem Priester, dem Bischof oder einer Kirchenversammlung über einen gröberen Sünder verfügten Strafe oder der Kirchenbuße. — Nachdem die Kirchenstrafen schon seit dem christlichen Alterthum in verschiedener Weise, ursprünglich aber stets nur unter der Bedingung des unzweifelhaften Vorhandenseyns wahrer Reue und wirklichen Besserungsernstes, mildernd modificirt oder erlassen worden waren, gaben die Kreuzzüge den Päpsten, zuerst **Urban** dem II. 1095, auf der Synode zu Clermont, Veranlassung, einen vollkommenen Nachlaß der kirchlichen Strafen und Büßungen allen denen zu versprechen, welche an diesem hochverdienstlichen Werke Theil nähmen [350]). In der Folge ward diese kirchliche Wohlthat auch auf die Kriege gegen die Ketzer in Eu-

---

gentlich beichtväterliche Stellung gar nicht. Daher erklärt die Conf. helvet. II. c. 14. von der Beichte, daß sie „*soli Deo* fit, vel privatim inter Deum et peccatorem, vel palam in templo, ubi generalis illa peccatorum confessio recitatur," und coordinirt es dann vollständig, wenn jemand Lehre und Trost ausnahmsweise wolle „privatim *vel* a ministro ecclesiae *aut* aliquo fratre in lege Dei docto petere."

350) **Urban** II. im Can. 2. Conc. Clarom. (Mansi T. XX. p. 816) erklärt: „Quicunque pro sola devotione, non pro honoris vel pecuniae adeptione, ad liberandam ecclesiam Dei Ierusalem profectus fuerit, iter illud *pro omni poenitentia* reputetur;" **Eugenius** III. ep. ad Ludovic. R. Gall. a. 1145 (Mansi XXI, 627): „Qui tam sanctum iter devote susceperit et perfecerit, sive ibidem mortuus fuerit, de omnibus peccatis suis, de quibus corde contrito et humiliato confessionem susceperit, absolutionem obtineat;" **Gregor** VIII. ep. ad universos Christi fideles a. 1187 verheißt ebendafür „plenam criminum indulgentiam et vitam aeternam," mit dem Zusatz: „Sive autem supervixerint, sive mortui fuerint, de omnibus peccatis suis, de quibus rectam confessionem fecerint, impositae satisfactionis relaxationem de omnipotentis Dei misericordia et Apostolorum Petri et Pauli auctoritate et nostra se noverint habituros;" u. s. w.

ropa [351]), und von P. Bonifacius VIII. auf das römische Jubeljahr übergetragen [352]), und endlich ließen die Päpste den Ablaß durch Abgeordnete in allen Ländern den danach Verlangenden entgegenbringen [353]). Zur Rechtfertigung des Ablasses in seinen verschiedenen Gestalten ward durch Alexander Halesius die (schon oben — vgl. §. 45. S. 271 u. §. 48. S. 316 — mehrmals berührte) Theorie von dem Thesaurus supererogationis, dem aus dem überschüssigen Verdienste Christi und der Heiligen bestehenden disponiblen Schatze guter Werke, ausgebildet [354]). Dabei überredete man sich [355]), daß die Wirkungen des Ablasses nicht bloß auf die kirchlichen Strafen in diesem Leben, sondern auch auf den Zustand nach dem Tode, auf das Fegfeuer, sich erstreckten, und daß die Verwaltung jenes wichtigen Kirchenschatzes dem Papste als Statthalter Christi und Oberhaupte der Kirche zustehe. Albertus Magnus und Thomas Aquinas entwickelten demnächst die Lehre noch genauer [356]), worauf endlich P. Clemens VI.

---

351) Zuerst von Innocenz III. 1208 bei dem Kriege gegen die Albigenser.

352) Bonifacius VIII. Extravagg. commun. l. V. tit. 9. c. 1. verheißt den Theilnehmern an demselben für die Gegenwart und alle Zukunft „non solum plenam et largiorem, immo plenissimam omnium veniam peccatorum.“

353) Besonders Bonifacius IX. zeichnete sich bei dem Jubiläum 1390 durch einen solchen Handel mit dem Ablaß aus.

354) S. Alexand. Hales. Summa P. IV. quaest. 83.

355) Vorbereitend schon Alexander von Hales, wiewohl derselbe in Beziehung auf die Verwaltung des „thesaurus spiritualis ecclesiae“ noch nicht ganz ausschließlich den Papst, sondern auch die Bischöfe überhaupt gelten lassen will.

356) Albertus M. Sent. IV. diss. 20. art. 16. beginnt seine Auseinandersetzung: „Indulgentia sive relaxatio est remissio poenae iniunctae ex vi clavium et thesauro supererogationis perfectorum procedens .. In hoc enim thesauro habet ecclesia divitias meritorum et passionis Christi, et gloriosae Virginis Mariae, et omnium Apostolorum et Martyrum, et Sanctorum Dei vivorum et mortuorum“ cet. — Thomas spricht sich ausführlich darüber aus besonders Summ. P. III. in Suppl. qu. 27—29. (Er erklärt daselbst u. A. qu. 25. art. 1.: „Ratio, quare valere possint [indulgentiae], est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum .. Ea autem, quae sunt ali-

sie 1343 feierlich bestätigte [357]), und natürlich steigerte daneben die Praxis das Verderbliche der Theorie noch viel höher, so daß die traurigsten Wirkungen auf die Sittlichkeit des Volks daraus hervorgingen. — Mit Ernst und Eifer erklärte sich Luther und die lutherische Kirche gegen diese schreienden Mißbräuche und den zum Grunde liegenden, das Verdienst Christi schmälernden Aberglauben von der Nothwendigkeit der persönlichen Satisfactionen bei der Buße überhaupt [358]), und ihr Wort hätte die

---

cuius multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium eius, qui multitudini praeest;" art. 2.: „Causa remissionis poenae in indulgentiis non est nisi abundantia meritorum ecclesiae, quae se habet sufficienter ad totam poenam expiandam .. Indulgentiae simpliciter tantum valent, quantum praedicantur; modo ex parte dantis sit auctoritas, et ex parte recipientis caritas, et ex parte causae pietas, quae comprehendit honorem Dei et proximi utilitatem" cet.)

357) Die Extravagg. commun. l. V. tit. 9. cap. 2. stellen u. A. den Schatz dar als einen „thesaurum militanti ecclesiae acquisitum, .. infinitum .., per beatum Petrum, coeli clavigerum, eiusque successores suos in terris vicarios, .. fidelibus salubriter dispensandum .., nunc pro totali, nunc pro partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae, tam generaliter, quam specialiter (prout cum Deo expedire cognoscerent) vere poenitentibus et confessis misericorditer applicandum .., de cuius consumtione seu minutione non est aliquatenus formidandum, tam propter infinita Christi merita, quam pro eo, quod, quanto plures ex eius applicatione trahuntur ad iustitiam, tanto magis accrescit ipsorum cumulus meritorum."

358) Die Schmalk. Artt. Th. II. Art. 2. (von der Messe) p. 310 erklären sich folgendermaßen über den Ablaß: „Hie gehören auch her" [„Ueber das Alles — hieß es einige Seiten zuvor — hat dieser Drachenschwanz, die Messe, viel Ungeziefers und Geschmeiß mancherlei Abgötterei erzeuget"] „das liebe Ablaß so beide den Lebendigen und Todten ist gegeben, doch um Geld, und der leidige Judas oder Papst die Verdienste Christi sammt den übrigen Verdiensten aller Heiligen und der ganzen Kirchen darinnen verkaufet rc. Welches alles nicht zu leiden ist, und auch nicht allein ohne Gottes Wort, ohne Noth, ungeboten, sondern zuwider ist dem ersten Artikel; denn Christus Verdienst nicht durch unser Werk oder Pfennig, sondern durch den Glauben aus Gnaden erlanget wird, ohn alles Geld und Verdienst, nicht durch Papstes Gewalt, sondern durch die Predigt oder Gottes Wort fürgetragen." (Denselben Hauptgesichtspunkt, Schmälerung der durch Christus geleisteten Genugthuung, hält auch das Luthersche Glaubensbekenntniß — s. Anhang —

römische Kirche wenigstens zu einer Revision und Verbesserung der Ablaßtheorie bewegen können. Aber statt dessen begnügte das Tridentiner Concil sich, am Schlusse der 25. Session über diesen Punkt zu sagen: „Da die Gewalt, Ablaß zu ertheilen, der Kirche von Christo verstattet ist, und dieselbe von dieser göttlich verliehenen Gewalt schon in den ältesten Zeiten Gebrauch gemacht hat: so lehrt die Synode, daß der Gebrauch des Ablasses, als dem christlichen Volke ganz besonders nützlich und durch die Autorität heiliger Concilien begründet, beizubehalten sei, und verdammt diejenigen, welche behaupten, der Ablaß sei unnütz, oder die Kirche habe nicht die Gewalt ihn zu ertheilen [359])." Das Concil warnt sodann ohne irgend eine genauere Bestimmung ganz im Allgemeinen vor dem Mißbrauche des Ablasses, und verbietet namentlich, Gelderwerb damit zu treiben; die Abstellung besonderer Mißbräuche aber wird ganz den Bischöfen und dem Papste oder vielmehr schlechthin dem Papste überlassen [360]). Die Anstößigkeit dieses Punktes, den die Hierar-

---

bei Verwerfung des Ablasses fest, indem es außerdem auch noch die Aufrichtung einer besonderen Art von Sündenvergebung, zur Schmach der gewöhnlichen eigentlichen, durch den Ablaß gegen denselben geltend macht.)

359) Sess. 25. Continuatio d. 4. Dec. Decretum de indulgentiis: „Cum potestas conferendi indulgentias a Christo ecclesiae concessa sit, atque huiusmodi potestate divinitus sibi tradita antiquissimis etiam temporibus illa usa fuerit: sacros. synodus indulgentiarum usum christiano populo maxime salutarem et sacrorum Conciliorum auctoritate probatum in ecclesia retinendum esse docet et praecipit, eosque anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in ecclesia potestatem esse negant."

360) „In his tamen concedendis — heißt es unmittelbar nach dem Anm. 359. Angeführten weiter — moderationem iuxta veterem et probatam in ecclesia consuetudinem adhiberi cupit, ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur. Abusus vero, qui in his irrepserunt, et quorum occasione insigne hoc indulgentiarum nomen ab haereticis blasphematur, emendatos et correctos cupiens, praesenti decreto generaliter statuit, pravos quaestus omnes pro his consequendis, unde plurima in christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse. Ceteros vero, qui ex superstitione, ignorantia, irreverentia, aut aliunde quomodocumque provenerunt, cum ob multiplices locorum et provinciarum, apud quas hi committuntur, corruptelas commode nequeant specialiter prohiberi, mandat omnibus episcopis, ut diligenter quisque huiusmodi abusus eccle-

chie dabei doch nicht aufgeben konnte, hatte das Schwankende im Ausdruck dieses Decrets veranlaßt; stillschweigend aber wird darin doch eigentlich die ganze ältere Lehre vom Ablasse vorausgesetzt, und so ist es fortwährend als Grundsatz der katholischen Kirche anzusehen, daß sie die Vollmacht habe, aus dem Schatze der überschüssigen Verdienste dem bedürftigen Sünder das erforderliche Verdienst mitzutheilen, um die in Folge kirchlicher Büßung auferlegten Strafen aufzuheben, eine Vollmacht, welche die Kirche übt durch ihr Oberhaupt, den Papst. — Inwiefern der Ablaß auch den Todten zu gute komme, hat das Concil nicht entschieden [361]); daß es aber so sei, war seit den Scholastikern hergebrachte Lehre [362]); nur über das Wie sind stets die katholischen Theologen noch verschiedener Meinung geblieben. Einige (deren Ansicht nun freilich dem Concil. Trid. keine positive Gewähr hat) schreiben dem Papste auch noch Gewalt über die Seelen der Verstorbenen im Fegfeuer zu, und lassen denselben so Ablaß zu gute kommen „per modum absolutionis." Die Meisten aber [363]) leugnen dies, und gewähren ihnen einen Ablaß „per modum suffragii" d. h. so, daß den Todten nicht sowohl der Ablaß an sich, sondern vielmehr die (an sich selbst allerdings auch durch das Conc. Trid. legitimirten) Suffragia der Lebenden, unter deren Bedingung er ertheilt werde, d. i. die Gebete, Messen, guten Werke derselben [364]), als eine Art Stellvertretung für die Ver-

---

siae suae colligat, eosque in prima synodo provinciali referat, ut aliorum quoque episcoporum sententia cogniti statim ad summum Romanum Pontificem deferantur, cuius auctoritate et prudentia, quod universali ecclesiae expediet, statuatur, ut ita sanctarum indulgentiarum munus pie, sancte et incorrupte omnibus fidelibus dispensetur."

361) Nur im Anfange der Sess. 25., im Decretum de purgatorio (s. Nr. 3. dieses §. Anm. 369.), werden kurz die Suffragia fidelium pro defunctis erwähnt, und darunter das „acceptabile altaris sacrificium" besonders hervorgehoben.

362) Vgl. z. B. *Alexand. Hales.* Summ. P. IV. qu. 83 (n. 5. membr. 5.); *Thom. Aqu.* Summ. P. III. qu. 71. art. 10.

363) Schon nach dem Vorgange des Alexander Halesius. (Er sagt l. c.: „Convenienter potest dici, quod illis, qui sunt in purgatorio, potest fieri relaxatio per modum suffragii sive impetrationis, et non per modum iudiciariae absolutionis sive commutationis.")

364) „Missarum scilicet sacrificia, orationes, eleemosynae

storbenen, zu Gute kämen. Beide Ansichten verbindet Bellarmin mit einander, indem er beide modificirt, und den Ablaß den Verstorbenen zu Theil werden läßt „per modum solutionis, non absolutionis; ergo per modum suffragii satisfactorii [365]).“

3. Mit der katholischen Lehre vom Ablaß, so wie mit der von der Buße überhaupt, hängt nun wieder die vom Fegfeuer genau zusammen. Die ersten Keime dieser Lehre, obwohl noch viel weniger unrein aufgefaßt, finden sich schon im 2. und 3. Jahrhundert. Seit Gregor dem Großen (dem ja die Entwickelung des mittelalterlichen Katholicismus, wie in seinem tief christlichen Elemente, so auch in seiner sinnlichen Form so viel verdankt) bildete sich sodann die Vorstellung aus von einem eigentlichen ignis purgatorius, als einem materiellen, aber eigenthümlich beschaffenen Feuer, in welches die im Glauben abgeschiedenen und nur noch nicht vollkommen geläuterten Seelen (die für kleinere Sünden noch keine Genugthuung geleistet hätten) versetzt würden, um dort vollständig gereinigt zu werden [366]); und die katholische Kirche schrieb dabei sich die Gewalt zu (s. Nr. 2.), auch auf diesen Zustand ein-

---

aliaque pietatis opera, quae a fidelibus pro aliis fidelibus defunctis fieri consueverunt“ — so bestimmt das Conc. Trid. Sess. 25. purg. die „fidelium vivorum suffragia.“ „Tria sunt genera suffragiorum — sagt demgemäß *Bellarmin.* purgator. c. 15. sqq. —, sacrific. missae, oratio et opera quaelibet poenalia et satisfactoria, ut eleemosyna, ieiunia, peregrinationes et similia.“ (Ueber die Todtenmessen insbesondere s. Cat. Rom. 2, 4, 78, vergl. mit Conc. Trid. Sess. 25. purgator.)

365) *Bellarm.* de indulg. cap. 14.: „Res certissima est et apud Catholicos indubitata, indulgentiis iuvari posse animas, quae in purgatorio poenas luunt. . Vera sententia est, indulgentias prodesse (defunctis) per modum suffragii, quia non prosunt per modum absolutionis iuridicae, sed per modum solutionis, quo modo prosunt suffragia, quae pro defunctis fieri solent. Sed cum suffragia tribus modis defunctos iuvent, per modum meriti de congruo, per mod. impetrationis et per mod. satisfactionis, indulgentiae autem non sint nisi satisfactoriae, intelligendum est, indulgentias dari defunctis per modum suffragii tantum satisfactorii.“

366) Unter den Scholastikern spricht so z. B. Hugo von St. Victor (de sacramentis fidei L. II. P. XVI. cap. 4.) die Lehre von der „poena purgatoria“ aus, mit Unentschiedenheit nur über die Lage des Reinigungsortes, wiewohl er denselben doch „in hoc mundo“ seyn läßt.

zuwirken. So ward denn in der Ablaßpraxis zu hierarchischen Zwecken ein großer Mißbrauch mit der ohnehin schon von selbst leicht den sittlichen Ernst schwächenden Lehre vom Fegfeuer getrieben; und theils deshalb, theils weil auch an sich ein klarer Schriftgrund für dieselbe fehlte (spricht doch selbst positiv die Schrift dagegen), ließen Luther und seine Freunde sie ganz fahren [367]). Die katho-

---

367) Das biblisch Begründete der Annahme von einer durch den Tag der Auferstehung des Fleisches begrenzten Verschiedenheit in dem Zustande der Seelen nach dem Tode (in diesem Sinne bis zur Auferstehung also allerdings einem gewissen Zwischenzustande) verkennt die lutherische Kirche keineswegs; davon aber ist die Annahme des Fegfeuers noch wesentlich verschieden. Was in und an derselben entschieden falsch ist, wie die daran sich anschließende Einbildung von dem Vermögen, durch gewisse gute Werke als solche auf den Zustand der Todten einzuwirken, verwerfen die lutherischen Symbole ausdrücklich. (Vgl. Schmalk. Artt. Th. 2. Art. 2. (von der Messe) p. 307 f.: [Als abergläubisches Erzeugniß der Messe] „Erstlich das Fegfeuer; da hat man mit Seelmessen, Vigilien, .. zuletzt mit .. aller Seelen Tag .. gehandelt, daß die Messe schier allein für die Todten gebraucht ist, so doch Christus das Sacrament allein für die Lebendigen gestiftet hat. Darum ist das Fegfeuer mit allem seinem Gepränge, Gottesdienst und Gewerbe für ein lauter Teufelsgespenst zu achten. Denn es ist auch wider den Hauptartikel, daß allein Christus, und nicht Menschenwerk, den Seelen helfen soll. Ohn das sonst auch uns nichts von den Todten befohlen noch geboten ist. Derhalben mag man es wohl lassen, wenn es schon kein Irrthum noch Abgötterei wäre." Aehnlich erklärt Luther im Glaubensbekenntnisse — s. Anhang — vom Fegfeuer, „daß nicht noth sei, eins zu gläuben; .. Gott hats nicht sagen lassen noch schreiben, darum will Ers auch nicht gegläubt haben," wobei er Seelmessen als „des Teufels Jahrmarkt" bezeichnet, wiewohl er doch nicht schon jedes Gebet für Verstorbene an sich verwirft, „weil die Schrift nichts davon melde," sondern „einmal oder zwier" und „aus freier Andacht" eine gewisse bedingte Fürbitte wohl dulden will.) — Auch die reformirte Kirche, und zwar sie ganz geradezu („non tantum propter falsam meriti opinionem adiunctam" [Conf. Gall. art. 24.], sondern im stricten Gegensatze als gegen etwas an sich selbst Falsches, „humanum commentum" rc.), verwirft die Lehre vom Fegfeuer (Conf. Gall. l. c.; Conf. Helv. II. cap. 26.; Art. Angl. 22.) nebst ihrem Zusammenhange. Dagegen hegen unter den Secten die Swedenborgianer eine Ansicht, welche der Lehre vom Fegfeuer, so entschieden Swedenborg dieselbe auch mißbilligt, unstreitig sehr nahe kommt. Wenn — dies ist Swedenborgs Meinung — (vgl. auch Tafel Vergleich. Darstellung rc. S. CVI f.) — die Seelen, alle ihre Neigungen und Meinungen mit sich nehmend (vgl. §. 62. Anm. 249.) die sichtbare Welt verlassen, gelangen sie an eine zwi-

lischen Symbole selbst sind auch in diesem Punkte wieder nicht sehr genau. Das Concil. Trid. Sess. 6. (iustificat.) Can. 30. verdammt nur beiläufig diejenigen, die das Fegfeuer verwerfen [368]); ausführlicher handelt sodann hierüber ein Decret zu Anfang der 25. Session. „Da — heißt es hier — die katholische Kirche, durch den H. Geist belehrt, aus den h. Schriften und aus alter Ueberlieferung der Kirchenväter, auf den heiligen Concilien und auch neuerlich auf dieser Synode erkannt hat, daß ein Fegfeuer sei, und den darin befindlichen Seelen die Fürbitten der Gläubigen und besonders das Opfer der Messe zu Gute komme: so befiehlt die Synode den Bischöfen, es sich eifrig angelegen seyn zu lassen, daß die gesunde Lehre vom Fegfeuer von allen Christen geglaubt, gelehrt und überall gepredigt werde [369])." Statt aber nun diese gesunde Lehre zu entwickeln und zu beweisen, begnügt sich die Synode im Ferneren mit der Ermahnung, unfruchtbare Untersuchungen beim populären Vortrage derselben zu vermeiden, Ungewisses und falsch

---

schen Himmel und Hölle schwebende Oertlichkeit, und indem sie sich nun allmählig zu den ihnen Geistesverwandten unwiderstehlich hingezogen fühlen, indem allmählig in und an ihnen Alles der herrschenden Neigung gleich wird, befördern sie sich gleichsam selbst in die Hölle (die übrigens nicht als ein materielles Feuer gedacht werden kann) oder in den Himmel. Diejenigen, die weder für den Himmel reif sind, noch auch an der Hölle Freude finden, werden (je von Lehrern der eignen Parthei) unterrichtet und ferner gebildet, bis sie sich durch den Gebrauch ihrer Freiheit ganz im Besitz der reinen Wahrheit und Liebe befinden, wonach ihnen der Zugang zum Himmel eröffnet wird. Erweisen sie sich aber unzugänglich für den Versuch, sie zu besseren oder zu vollenden, so werden sie von der Hölle verschlungen. —

368) „Si quis post acceptam iustificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc saeculo, vel *in futuro in purgatorio*, antequam ad regna coelorum aditus patere possit: anathema sit."

369) Sess. 25. Decretum de purgatorio: „Cum catholica ecclesia, Spiritu S. edocta, ex sacris litteris et antiqua Patrum traditione, in sacris Conciliis et novissime in hac oecumenica Synodo docuerit, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuvari: praecipit sancta Synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam, a sanctis Patribus et sacris Conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant."

Scheinendes nicht vorzutragen, und Alles, was dem Aberglauben und der Gewinnsucht diene, zurückzuweisen [370]). Aehnlich lehrt auch der Catechismus Romanus nur ganz allgemein die Existenz des Fegfeuers, worin die Seelen der Frommen durch die Pein einer bestimmten Zeit vollends ausgesühnt werden, damit ihnen alsdann der Eintritt ins ewige Vaterland offen stehe, wohin nichts Beflecktes eingehen könne [371]). — Neuere katholische Theologen bleiben häufig nur bei der allgemeinen Idee eines reinigenden Mittelzustandes zwischen dem irdischen Leben und der höchsten Seligkeit stehen, welcher für den nach dem Guten strebenden, doch aber im Augenblick des Todes noch sehr unvollkommenen und sinnlichen Menschen Bedürfniß und Wohlthat sei; aber die katholische Lehre vom Fegfeuer ist das noch keinesweges. Bellarmin und andere streng orthodoxe Theologen unterscheiden bei Behandlung der Lehre vom Fegfeuer Fegfeuer, Hölle, Limbus patrum und Limbus infantum. Alles dies seien — wie es auch schon die Scholastiker im Wesentlichen darstellen [372]) — unterirdische Aufenthaltsorte von

---

370) „Apud rudem vero plebem — fährt unmittelbar nach den in der vorigen Anm. angef. Worten das Decretum fort — difficiliores ac subtiliores quaestiones, quaeque ad aedificationem non faciunt, et ex quibus plerumque nulla fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur. Incerta item, vel quae specie falsi laborant, evulgari ac tractari non permittant [episcopi]. Ea vero, quae ad curiositatem quandam aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum sapiunt, tanquam scandala et fidelium offendicula prohibeant.“ Zuletzt folgt dann noch der Zusatz: „Curent autem episcopi, ut fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes, eleemosynae, aliaque pietatis opera, quae a fidelibus pro aliis fidelibus defunctis fieri consueverunt, secundum ecclesiae constituta pie et devote fiant“ cet.

371) Cat. Rom. 1, 6, 3: „Est purgatorius ignis, quo piorum animae ad definitum tempus cruciatae expiantur, ut eis in aeternam patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur. Ac de huius quidem doctrinae veritate, quam et scripturarum testimoniis, et apostolica traditione confirmatam esse sancta concilia declarant, eo diligentius et saepius parocho disserendum erit, quod in ea tempora incidimus, quibus homines sanam doctrinam non sustinent.“

372) Wie die beiden oben angeführten allgemeineren ersteren Begriffe (über Fegfeuer s. *Hugo* Victor. l. c. Anm. 366.; über Hölle ꝛc. z. B. *Thom. Aqu.*

verschiedener Art. In die, den Mittelpunkt der Erde einnehmende, Hölle kommen alle, welche in Unglauben und schweren Sünden sterben; sie ist der Ort fürchterlicher Qual, woraus keine Befreiung statt findet [373]). Zunächst über ihr ist das Fegfeuer, der mildere Strafort für die, die zwar im Glauben sterben, aber noch nicht von den peccatis venialibus gereinigt sind, und auch die kirchliche Satisfaction für die peccata mortalia nicht geleistet haben; das Feuer dieses purgatorium ist ein wirklich materielles Feuer, wiewohl die Kirche diese Bestimmung nicht ausdrücklich vorschreibe [374]); wie ein sinnliches Feuer auf die Seele wirke, sei freilich unerklärlich, nicht unerklärlicher aber, als auch die Vereinigung der Seele mit dem Körper überhaupt. Weiter oberhalb des Fegfeuers [375]) ist der Limbus infantum, der Aufenthaltsort der Seelen der un-

---

Summ. P. III. in Suppl. qu. 69. art. 2.: „Statim ut anima absolvitur a corpore, vel in infernum immergitur, vel ad coelos evolat, nisi impediatur aliquo reatu, quo oporteat evolationem differri, ut prius anima purgetur"), so finden auch die beiden specielleren letzteren ihre Erhärtung schon bei den Scholastikern. (S. *Thom. Aqu.* l. c. art. 5.: „Probabile est, quod idem locus vel quasi continuus sit Infernus et Limbus, ita tamen quod quaedam superior pars Inferni Limbus patrum dicatur," und art. 7: „Limbus patrum et limbus puerorum absque dubio differunt secundum qualitatem praemii vel poenae. Pueris enim non adest spes beatae vitae, quae patribus in limbo aderat, in quibus etiam lumen fidei et gratiae refulgebat. Sed quantum ad situm, probabiliter creditur utrorumque locus idem fuisse, nisi quod limbus patrum erat in superiori loco, quam limbus puerorum.")

373) Wenn auch nicht in jeder Bestimmung über Beschaffenheit der Hölle, so ist doch jedenfalls in dieser letzteren die lutherische Kirche mit der katholischen völlig einverstanden (s. Augsb. Conf. Art. 17. das „Hölle und ewige Strafe"), wie denn überhaupt nur diese und jene kleinere Secte (vgl. Augsb. Conf. a. a. O.: „Derhalben werden die [die] Wiedertäufer verworfen, so lehren, daß die Teufel und verdammte Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden") diese Bestimmung verwirft, so gäng und gäbe die Verwerfung auch neuerlich ist.

374) *Bellarmin.* purgat. 2, 10 sagt: „Certum est in purgatorio, sicut etiam in inferno, esse poenam ignis, sive istis ignis accipiatur proprie sive metaphorice," erklärt sodann aber selbst sich c. 11. für ein „ignis corporeus."

375) „In loco inferni altiore, ita ut ad eum ignis non perveniat" *Bellarmin.* purgat. 2, 10.

getauft gestorbenen Kinder, woselbst sie bloß negative Strafe („poena damni“ [376])) leiden. Endlich folgt der oberste Kreis, der Limbus patrum oder Abrahams Schooß, gleichsam schon ein Vorhof des Himmels, wo sich die Patriarchen und Frommen vor Christus befanden, bis sie durch den Descensus ad inferos (s. §. 42. Schlußanm.) zur höchsten Seligkeit eingeführt wurden [377]) (so daß denn allerdings jetzt — wie schon Thomas Aquinas darlegt [378]) — Schooß Abrahams mit Himmel zusammenfällt).

Anmerkung. Griechische Kirche.

Wie hinsichtlich aller 5 letzten Sacramente, so stimmt namentlich auch hinsichtlich der Buße in den meisten und wichtigsten Punkten die griechische Kirche mit der katholischen überein. Innere Reue, äußeres Bekenntniß durch Ohrenbeichte, und Satisfaction (vornehmlich durch Gebet, Fasten und Almosen [379])) sind auch der griechischen Kirche die Bestandtheile der Buße [380]); eigenthümlich der griechischen Kirche bei diesem Sacrament ist es aber, daß sie allen Ablaß, wenigstens für Lebende, verwirft, und nur behauptet, daß Gebete, Schenkungen, Messen ꝛc. Gott bewegen, die Verstorbenen desto eher aus dem traurigen Mittelzustande zu befreien [381]). Die Lehre von diesem Mittelzustande

376) Bellarm. purg. 2, 6.

377) S. Bellarm. de Christo 4, 10; außerdem aber wird der Limbus patrum auch im Catech. Rom. 1, 6, 3 erwähnt.

378) A. a. O. (Anm. 372.) art. 4.

379) *Αἱ τρεῖς αὗται, ἡ προσευχὴ, ἡ νηστεία καὶ ἡ ἐλεημοσύνη* — Conf. orthod. p. 268. (Ueber das in der griech. K. vorzugsweise geachtete Fasten insbesondere s. Conf. orthod. p. 268 sq., und vergl. oben §. 45. Ende.)

380) Conf. orthod. p. 179 sqq.: „*Εἶναι ἀναγκαῖον νὰ ἔχῃ συντριβὴν καρδίας ὁ μετανοιῶν καὶ λύπην διὰ τὰ ἁμαρτήματά του .. Εἰς τὴν συντριβὴν τῆς καρδίας πρέπει νὰ ἀκολουθᾷ καὶ ἡ διὰ στόματος ἐξομολόγησις πάντων τῶν ἁμαρτημάτων καθ᾽ ἕκαστον*“ [*μυστηριακὴ ἐξομολόγησις* heißt es in Dosithei Conf. c. 15.] .. „*Τὸ τρίτον μέρος τῆς μετανοίας πρέπει νὰ εἶναι ὁ κανόνας καὶ τὸ ἐπιτίμιον, ὁποῦ δίδῃ καὶ δωρίζῃ ὁ πνευματικὸς, ὡς ἂν εἶναι προσευχαὶ, ἐλεημοσύναι, νηστεῖαι, ἐπίσκεψις ἁγίων τόπων, αἱ γονυκλισίαι καὶ τὰ ὅμοια, ὁποῦ θέλουσι φανεῖ ἁρμόδια εἰς τὴν κρίσιν τοῦ πνευματικοῦ.*“ Vergl. Metrop. Critop. Conf. cap. 10. p. 105. 107; Ierem. Act. Würtemb. p. 87 sqq.

381) Conf. orthod. p. 110: *μόνον αἱ θεῖαι λειτουργίαι* (*ἡ ἀναίμακτος θυσία* — p. 108), *αἱ προσευχαὶ καὶ ἐλεημοσύναι, ὅπου γίνουνται διὰ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοὺς ζῶντας, ἐκεῖνα τὴν ὠφελοῦσι πολλότατα καὶ ἀπὸ τὰ δέσμα

selbst aber ist in der griechischen Kirche von der römischen verschieden[382]). Die Lehre von einem eigentlichen materiellen **Fegfeuer** nehmlich wird von der griechischen Kirche verworfen, obwohl ein gewisser (von den verschiedenen Symbolen nicht ganz gleichmäßig beschriebener) Mittelzustand (in der Zeit zwischen dem Tode und der Auferstehung) für die guten, noch nicht ganz geheiligten Seelen angenommen wird[383]), in welchem sie die Theilnahme an ewiger Seligkeit erst erwarten, und aus welchem sie eben durch Gebete, Meßopfer und gute Werke der Lebenden früher erlöset werden können; nur einzelne, vorzüglich gereinigte Seelen gehen unmittelbar zum Genusse der ewigen Seligkeit ein; die Qualen aber, welche jene Uebrigen in dem Mittelzustande leiden, werden nicht durch Feuer, sondern durch Gewissensbisse bewirkt, und sind also ganz geistiger Art[384]).

τοῦ ᾅδου τὴν ἐλευθεροῦσιν. Vergl. Dosith. Conf. c. 18: *Τοιούτων* (solcher, welche ihre Sünden nicht auf Erden zeitlich gebüßt haben) *τὰς ψυχὰς ἀπέρχεσθαι εἰς ᾅδου καὶ ὑπομένειν τὴν ἕνεκα ὧν εἰργάσαντο ἁμαρτημάτων ποινήν·.. ἐλευθεροῦσθαι δὲ ὑπὸ τῆς ἄκρας ἀγαθότητος διὰ τῆς δεήσεως τῶν ἱερέων καὶ εὐποιιῶν, ἃ τῶν ἀποιχομένων ἕνεκα οἱ ἑκάστου συγγενεῖς ἀποτελοῦσι· μεγάλα δυναμένης μάλιστα τῆς ἀναιμάκτου θυσίας, ἣν ἰδίως ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων συγγενῶν ἕκαστος καὶ κοινῶς ὑπὲρ πάντων ἡ καθολ. ὁσημέραι ποιεῖ ἐκκλησία.*

382) Nur temporär, auf dem Florentiner Concil 1439 (Harduin. Coll. Concill. IX. p. 421), vereinigten sich die Abgeordneten der griech. u. lat. Kirche zu einer vergleichenden Formel (*„ἐὰν οἱ ἀληθῶς μετανοήσαντες ἀποθάνωσιν ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀγάπῃ, πρὶν τοῖς ἀξίοις τῆς μετανοίας καρποῖς ἱκανοποιῆσαι περὶ τῶν ἡμαρτημένων ὁμοῦ καὶ ἠμελημένων, τὰς τούτων ψυχὰς καθαρτικαῖς τιμωρίαις καθαίρεσθαι μετὰ θάνατον“ κ. τ. λ.*).

383) Nur **Philaret** n. 18. verwirft, wie das Fegfeuer, so auch jede andere Reinigung der Seele nach dem Tode.

384) Conf. orthod. p. 112: *Πῶς πρέπει νὰ γροικοῦμεν διὰ τὸ πῦρ τὸ καθαρτήριον; οὐδεμία γραφὴ διαλαμβάνει περὶ αὐτοῦ· νὰ εὑρίσκεται δηλαδὴ κἂν μία πρόσκαιρος κόλασις καθαρτικὴ τῶν ψυχῶν, ὕστερα ἀπὸ τὸν θάνατον.* Vergl. p. 108: *ἀποθνήσκουσι τάχα καὶ ἄνθρωποι ὅπου νὰ εἶναι ἀνάμεσα τῶν σωζομένων καὶ ἀπολλυμένων κ. τ. λ.* — Metroph. Critopul. Conf. c. 20. p. 149 erklärt: *Οὐκ ἔστι πῦρ καθαρτήριον παρ᾽ ἡμῶν, ἀλλὰ θλίψις τις ἀπὸ συνειδήσεως (καὶ αὕτη μέντοι μετὰ πάνυ χρηστῆς ἐλπίδος) διήκουσ᾽ ἕως ἂν ὁ θεὸς θέλῃ.* Vergl. p. 147 sq.: *εἶναί τινας μὴ μετὰ θάνατον εὐθέως τῆς ἐνεργείᾳ σωτηρίας τυγχάνειν ἀλλὰ δυνάμει καὶ ἐν ἐλπίδι ταύτην ἐκδέχεσθαι, ἐλπίδι λέγω βεβαίᾳ καὶ ἀναντιῤῥήτῳ· οἱ πειραθέντες πρότερον τῆς τοῦ θεοῦ πατρικῆς ῥάβδου ἀξιοῦνται ἐν καιρῷ καὶ τῆς ἐνεργείᾳ σωτηρίας... Λέγει ἡ ἐκκλησία τὴν ἐκείνων ποινὴν μὴ ὑλικὴν εἶναι, εἴτ᾽ οὖν ὀργανικὴν μὴ διὰ πυρός, μήτε δι᾽ ἄλλης ὁποιασοῦν ὕλης, ἀλλὰ διὰ θλίψεως*

§. 66.

Sacramente der Firmelung, Priesterweihe, Ehe und letzten Oelung.

1. Die **Firmelung** hatte ursprünglich mit der Taufe Einen Act gebildet; allmählig aber wurde sie davon mehr oder minder getrennt[385]), und nachdem sie schon Otto von Bamberg unter den Sacramenten aufgezählt[386]), und die ausgezeichnetsten Scholastiker[387]) als Sacrament betrachtet hatten, auf der Synode zu Lyon 1274 und dann auf der zu Florenz 1439 ausdrücklich als solches bestätigt. Nach der scholastischen Lehre empfängt der Mensch durch dies Sacrament vollkommene Reife und Stärke des geistlichen Lebens[388]), noch besondere Gaben des H. Geistes zum Kampfe gegen die Feinde des Glaubens[389]), und einen unauslöschlichen Charakter, weshalb es nicht wiederholt werden dürfe[390]). Die Bestimmungen des Tridentiner Concils über die Firmelung beschränken sich auf drei besondere Canones der 7. Session, worin diejenigen verdammt werden, welche sagten, a. die Firmelung sei eine müßige Ceremonie und kein wahres Sacrament, oder sie sei ursprünglich nichts Anderes gewesen, als eine Art Katechisation, bei welcher die jungen Christen Rechenschaft von ihrem Glauben gegeben[391]); b. — diejenigen sündigten gegen den H. Geist, welche

---

καὶ ἀνίας τῆς ἀπὸ συνειδήσεως, συμβαίνουσαν τούτοις ἐκ τοῦ μιμνήσκεσθαι τῶν ὅσα ἐν τῷ κόσμῳ μὴ κατὰ λόγον μηδὲ ὁσίως ἔπραξαν κ. τ. λ. — Vergl. auch Anm. 381.

385) Im Occident begrifflich und thätlich, im Orient eigentlich bloß begrifflich; s. das unten Folgende.

386) S. oben §. 55. S. 387.

387) Z. B. Thomas Aqu. Summ. P. III. qu. 65. 72.

388) „Augmentum et firmitatem iustitiae“ (Thom. l. c. qu. 72. art. 7.), „spiritualis aetatis perfectionem“ (ib. art. 8.)

389) „Potestatem ad ea, quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei“ (Thom. l. c. art. 5.).

390) Thom. l. c. art. 5.

391) Conc. Trid. Sess. 7. de confirmatione Can. 1.: „Si quis dixerit, Confirmationem baptizatorum otiosam caerimoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum; aut olim nihil aliud fuisse, quam catechesin quandam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram ecclesia exponebant: anathema sit.“

dem Firmelungschrisma eine eigenthümliche Kraft zuschrieben [392]; und c. — der ordentliche Diener der Firmelung sei nicht bloß der Bischof, sondern jeder Priester [393]). Etwas ausführlicher erklärt sich darüber der Catech. Romanus T. II. C. 3. qu. 2—23. Hier heißt es unter Anderem: „Confirmatio werde dies Sacrament genannt, weil der Getaufte, wenn er vom Bischof mit den Worten gesalbt werde: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus S., alsdann eine neue Kraft zur Tugend empfange und ein vollendeter Streiter Christi zu werden beginne [394])." Dieselbe Kraft des Firmelungssacraments, Reife des geistlichen Lebens zu wirken, wird demnächst noch in mehreren anderen Wendungen hervorgehoben [395]).

---

392) Conc. Trid. l. c. Can. 2.: „Si quis dixerit, iniurios esse Spiritui S. eos, qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt: anathema sit."

393) Ib. Can. 3.: „Si quis dixerit, sanctae confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem: anathema sit." (Schon in den früheren Zeiten der Kirche nehmlich hatte man dies Vorrecht der Bischöfe auf die Stelle Apg. 8, 17 begründet. So namentlich auch die Scholastiker. Vergl. Hugo Vict. de sacram. l. II. P. VII. c. 2.: „Confirmatio .. solis episcopis apostolorum vicariis debetur .., sicut in primitiva ecclesia Spiritum S. per impositionem manuum dandi soli apostoli potestatem habuisse leguntur.")

394) Cat. Rom. l. c. qu. 2.: „Confirmationem ab ecclesia hoc sacramentum idcirco vocari docendum est, quoniam, qui baptizatus est, cum ab episcopo sacro chrismate unguitur, additis solemnibus illis verbis: Signo te cet., nisi aliud efficientiam impediat, novae virtutis robore firmior atque adeo perfectus Christi miles esse incipit."

395) Ib. qu. 5.: „Cum baptismi gratia homines in novam vitam gignantur, confirmationis autem sacramento, qui iam geniti sunt, viri evadant, evacuatis quae erant parvuli: satis intelligitur, quantum in naturali vita generatio ab incremento distat, tantundem inter se differre baptismum, qui regenerandi vim habet, et confirmationem, cuius virtute fideles augescunt et perfectum animi robur assumunt;" und ib. qu. 20.: „Primum quidem illud proprie confirmationi tribuitur, quod baptismi gratiam perficit. Qui enim per bapt. christiani effecti sunt, quasi infantes modo geniti, teneritatem adhuc et mollitiem quandam habent, ac deinde chrismatis sacramento adversus omnes carnis, mundi et diaboli impetus robustiores fiunt: et eorum animus in fide omnino confirmatur ad con-

Außerdem wird bemerkt, daß dies Sacrament zwar jedem Getauften gegeben werden müsse [396]), daß aber und weshalb nicht das zarteste Alter schon, sondern frühestens erst das 7. Lebensjahr, zum Empfange desselben geeignet sei [397]), daß es nicht wiederholt werden dürfe [398]), u. s. w. — Die lutherische Kirche (nebst der reformirten) hat die Firmelung als Sacrament abgeschafft [399]). Doch schon einige der frühesten protestantischen Theologen haben die Confirmation empfohlen, wenn sie von katholischem Aberglauben gereinigt würde [400]), und seit dem Ende des 17. Jahrhunderts ist allenthalben in der lutherischen, wie schon früher in der reformirten Kirche, die kirchliche Handlung der Taufbundserneuerung (jetzt zugleich mit schärferer confessioneller Bestimmtheit) [401]) und der erneuten Segensertheilung als Confir-

---

fitendum et glorificandum nomen I. Chr.; ex quo etiam nomen ipsum inventum esse nemo dubitat."

396) „Hoc sacramentum debet omnibus exhiberi," hatte schon Thomas Aqu. ausgesprochen (Summ. P. III. qu. 72. art. 8.).

397) Cat. Rom. 2, 3. qu. 18.: „Observandum est, omnibus quidem post bapt. confirmationis sacramentum posse administrari, sed minus tamen expedire, hoc fieri antequam pueri rationis usum habuerint. Quare si duodecimus annus exspectandus non videatur, usque ad septimum certe hoc sacramentum differre maxime convenit. Neque enim confirmatio ad salutis necessitatem instituta est, sed ut eius virtute optime instructi et parati inveniremur, cum nobis pro Christi fide pugnandum esset: ad quod sane pugnae genus pueros, qui adhuc usu rationis carent, nemo aptos iudicarit."

398) Ib. qu. 23.: „Habet confirmatio eam vim, ut characterem imprimat; quo fit, ut nulla unquam ratione iterari possit."

399) Die Apol. A. C. art. 7. p. 201 erklärt (s. oben §. 55. S. 390 und hier Nr. 4.): „Confirmatio et extrema unctio sunt ritus accepti a patribus, quos ne ecclesia quidem tanquam necessarios ad salutem requirit, quia non habent mandatum Dei. Propterea non est inutile, hos ritus discernere a superioribus, qui habent expressum mandatum Dei et claram promissionem gratiae." Die Conf. Saxon. p. 82 erkennt die Firmelung geradezu für „inanis umbra." (Aehnlich die Conf. Helv. II. c. 19. sie und die Oelung für „inventa hominum.")

400) So in Wort und Praxis zuerst namentlich Bugenhagen; ähnlich Chemnitz im Exam. Conc. Trid. 2, 3, 25; desgl. Calvin. Institut. 4, 19, 4.

401) Die Confirmationsvollziehung fällt demgemäß bei den Protestanten auch in ein noch reiferes Lebensalter, als bei den Katholiken.

mation, aber ohne sacramentlichen Charakter, eingeführt worden. Doch hält die lutherische Kirche diesen Act auf keine Weise für objectiv nothwendig (vergl. Anm. 399), weil schon die Taufe vollkommen genüge, sondern nur für subjectiv nützlich, und hat ihn zur Verhütung irgend einer Geringschätzung der Taufe bis auf die neuesten Zeiten meist selbst nicht einmal öffentlich vollziehen lassen; die Praxis der reformirten Kirche dagegen, die die sacramentlichen Mittheilungen gänzlich vom subjectiven Glauben abhängig macht, und auch die Kindertaufe als eine noch unvollständige Taufe anzusehen geneigt ist, sieht in der Confirmation eine nothwendige Ergänzung jener Taufe [402]), und sie, wie die Praxis des modernen Evangelicismus überhaupt, übertreibt daher die Confirmationsfeierlichkeiten ins Aeußerste.

Was die griechische Kirche betrifft, so führt die Confessio orthod. die Firmelung als zweites Sacrament gleich nach der Taufe, vor dem Abendmahle, auf [403]). Durch dieselbe wird, nach eben dieser Confession, der Getaufte theilhaftig des H. Geistes, gestärkt im Glauben an Christus, und gefördert in der göttlichen Gnade [404]). Die griechischen Theologen [405]) gestehen, daß dies Sacrament in der h. Schrift nicht deutlich begründet sei, und führen es daher durch die Tradition auf die Einsetzung Christi zurück. Bei der äußeren Verwaltung des Firmelungs-Sacraments weicht die griechische Kirche in drei Punkten von der römischen ab, insofern sie zunächst Handauflegung dabei nicht

402) Die anglicanische Kirche hat dabei auch das Katholisirende beibehalten, daß nur Bischöfe die Confirmation verrichten.

403) Conf. orthod. p. 161: *Τὸ δεύτερον μυστήριον εἶναι τὸ μύρον τοῦ χρίσματος, τὸ ὁποῖον ἤρχισεν ἀπὸ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον, ὅπου τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκατέβηκεν εἰς τοὺς ἀποστόλους, σφραγίζοντάς τους μὲ τὴν θείαν του χάριν, διὰ νὰ κηρύττουσι σταθερῶς καὶ ἀδιαλείπτως τὴν πίστιν τοῦ Χριστοῦ.*

404) Ib. p. 163: *Ἀπὸ τὸ μυστήριον τοῦτο γενοῦνται οἱ καρποὶ τοῦτοι· Πρῶτον διατὶ καθὼς μετὰ βάπτισμα ἀναγεννόμεθα τέτοιας λογῆς, μὲ τὸ ἅγιον μύρον γενόμεθα μέτοχοι τοῦ ἁγίου πνεύματος, βεβαιωθέντες εἰς τὴν πίστιν τοῦ κυρίου, καὶ αὐξάνομεν εἰς τὴν θείαν χάριν κατὰ τὸν ἀπόστολον. Δεύτερον διατὶ μὲ τὴν δύναμιν τοῦ ἁγίου πν. οὕτως εἴμεσθεν βέβαιοι καὶ στερεοὶ ὅπου δὲν ἠμπορεῖ νὰ βλάψῃ καθόλου ὁ νοητὸς ἐχθρὸς τὴν ψυχήν μας.*

405) Selbst Jeremias in den Act. Würtemb. p. 79.

statt finden läßt, ferner jedem Priester, nicht bloß dem Bischof, die Ertheilung dieses Sacraments gestattet, und endlich dasselbe unmittelbar mit der Taufe als deren Vollendung verbindet [406]).

2. Ueber das Sacrament der Priesterweihe lehrt das Conc. Trid. Sess. 23. de sacramento ordinis hauptsächlich Folgendes: Da die Kirche des Neuen Test. im Abendmahle ein sichtbares Opfer erhalten habe, so müsse es in derselben auch ein neues sichtbares Priesterthum geben, um jenes Opfer des Abendmahls zu vollbringen, auch Sünde zu erlassen oder zu behalten [407]), wozu die Vollmacht eben die Priesterweihe ertheile; da nun vermittelst dieser durch gewisse Worte und äußere Zeichen vollbrachten Priesterweihe eine eigenthümliche Gnade mitgetheilt werde, so dürfe Niemand zweifeln, daß sie ein wahres Sacrament sei [408]); es werde auch durch dies Sacrament ein unaus-

---

406) Ueber die beiden letzteren Punkte erklärt sich auch die Conf. orthod. p. 163: Ζητεῖται, ὅτι παρευθὺς μετὰ τὸ βάπτισμα νὰ χρίη ὁ ἱερεὺς τὸν βαπτιζόμενον εἰς τὰ διωρισμένα μέλη, ἐπιλέγων τὰ λόγια ἐκεῖνα· σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου, ἀμήν.

407) Cap. 1.: „Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in N. T. sanctum eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica eccl. acceperit; fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est. Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse, atque apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi, et ministrandi corpus et sanguinem eius, nec non et peccata dimittendi et retinendi," („ad recte munere fungendum sacramentaque administranda" drückt es der Catech. Rom. 2, 7, 34 allgemeiner aus), „sacrae litterae ostendunt, et catholicae eccl. traditio semper docuit." Vergl. dazu Can. 1.

408) Cap. 3.: „Cum scripturae testimonio (2 Tim. 1, 6. 7.), apostolica traditione et patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem, quae verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri: dubitare nemo debet, Ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctae eccl. sacramentis." Vergl. dazu Can. 3.) (Die Frage aber, da doch um der Würde des Priesterthums willen [„quo dignius et maiori cum veneratione exerceri posset" Conc. Trid. l. c. Cap. 2.] eine siebenfache Abstufung unter den Geistlichen stattfinde, bis zu welchem Grade nun des Clericats die Weihe ein Sacrament sei, beantwortet Bellarmin. Sacram. ord. c. 5 sqq. dahin: „Convenit

löschlicher Charakter eingeprägt, und kein Priester, wenn er ordentlich geweiht sei, könne daher je wieder in den Laienstand zurücktreten [409]); übrigens sei die Spitze des Priesterthums der Episcopat, und nur ein Bischof könne die Priesterweihe vollziehen [410]), wobei irgend weltliche Behörde auf keine Weise wesentlich concurrire [411]); ꝛc. — An Tiefe des Respects vor dem Amte, das

---

inter omnes catholicos, ordinem presbyterorum esse vere ac proprie sacramentum ..; de diaconis valde probabile et omnino tenendum est .., licet id non sit certum ex fide ..; de subdiaconatu non est tanta certitudo, quanta de diaconatu; nam nec in scripturis de eo fit mentio, nec eius ordinatio habet manus impositionem, nec subdiaconi ministrant eucharistiam aut alia facere possunt quae diaconi, et denique non pertinent proprie ad hierarchiam" [„quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris" Conc. Trid. l. c. Can. 6.] „nisi ut ministri hierarcharum; est tamen valde probabile, etiam hunc ordinem esse sacramentum ..; de minoribus ordinn. minus probabile est .., quam de subdiaconatu .. Absolute tamen probabilior sententia est, quae ordines omnes sacramenta esse docet, quam ea, quae id negat.")

409) Cap. 4.: „Quoniam vero in sacramento ordinis, sicut et in baptismo et confirmatione, character imprimitur, qui nec deleri nec auferri potest, merito sancta synodus damnat eorum sententiam, qui asserunt N. T. sacerdotes temporariam tantummodo potestatem habere, et semel rite ordinatos iterum laicos effici posse, si verbi Dei ministerium non exerceant" cet. Vergl. dazu Can. 4.

410) Cap. 4. (unmittelbar nach den Anm. 409. angeführten Worten): „Quodsi quis omnes Christianos promiscue N. T. sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spirituali praeditos affirmet, nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hierarchiam, quae est ut castrorum acies ordinata, confundere .. Proinde sacros. synodus declarat, praeter ceteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere, et positos, sicut idem apostolus ait, a Spiritu S. regere ecclesiam Dei, eosque presbyteris superiores esse, ac sacramentum confirmationis conferre, ministros ecclesiae ordinare, atque alia pleraque peragere ipsos posse, quarum functionum potestatem reliqui inferioris ordinis nullam habent." Vergl. dazu Can. 7.: „Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem .., anathema sit."

411) „Docet insuper sacros. synodus — fährt noch Conc. Trid. l. c. Cap. 4. nach den Anm. 410. angeführten Worten fort —, in ordi-

Vergebung der Sünde predigt, kommt nun auch die lutherische Kirche der katholischen gleich [412]), wenn gleich sie hierarchische Mißbräuche davon abscheidet [413]) (s. unten §. 69.). Sie setzt an die Stelle der sacramentlichen Priesterweihe die feierliche Ordination ihrer Geistlichen durch Handauflegung ohne den eigentlichen Charakter des Sacraments [414]), und erkennt an und für sich nicht bloß Bischöfen, sondern auch jedem ihrer Pastoren schlechthin das Ordinationsrecht zu [415]).

---

natione episcoporum, sacerdotum et ceterorum ordinum nec populi, nec cuiusvis secularis potestatis et magistratus consensum sive vocationem sive auctoritatem ita requiri, ut sine ea irrita sit ordinatio" cet.

412) S. oben §. 55. S. 391 und unten §. 69.

413) Dies — beiläufig bemerkt — auch insofern, als die lutherische Praxis nicht (mit der römischen Kirche) ausschließlich dem Clerus, sondern auch (nur fern grundsätzlich von der reformirterseits häufigen, ja selbst charakteristischen Vereinigung des Kirchlichen und Politischen, sei es zu unnatürlicher Coalition oder fanatischer Opposition) der ordentlichen weltlichen Obrigkeit (als „guter göttlicher Ordnung" Augsb. Conf. Art. 16.; vergl. Apol. C. A. art. 4. p. 256: „Legitimae politiae vere sunt ordinatio Dei, et retinentur ac defenduntur a Deo adv. diabolum") eine, wenn auch nur negative Theilnahme bei der Ordination beilegt; wie sie denn überhaupt der ganzen Kirche als solcher — wozu natürlich auch die Obrigkeit gehört —, aber ihr auch unentreißbar und unveräußerlich, das Berufungsrecht ꝛc. ihrer Diener anheimgiebt („Ubicunque est ecclesia, ibi est ius administrandi evangelii. Quare necesse est ecclesiam retinere ius vocandi, eligendi et ordinandi ministros. Et hoc ius est donum proprie datum ecclesiae, quod nulla humana auctoritas ecclesiae eripere potest" Artt. Smalc. de potest. cet. episc. p. 353).

414) Doch sträubt sich die Apol. A. C. art. 7. p. 201 nicht so gegen den sacramentlichen Namen (s. die Stelle oben S. 391: „Si ordo de ministerio verbi intelligatur, non gravatim vocaverimus ordinem sacramentum; nam ministerium verbi habet mandatum Dei et habet magnificas promissiones .. Ac prodest, quantum fieri potest, ornare ministerium verbi omni genere laudis adversus fanaticos homines"), wie es entschieden die reformirte Conf. Helv. II. cap. 19. thut („non sacramentum"), die ohnehin der Ordination eine mindestens zweideutige Form giebt („ordinentur a senioribus" cap. 18.; vgl. unt. bei §. 69.).

415) Die Schmalkaldischen Artikel (von deren Bestimmung hier die anglicanische Episcopalkirche katholisirend wesentlich abweicht) erklären in der Abhandl. de potestate et iurisd. episcopor. p. 352: „Cum iure divino non sint diversi gradus episcopi et pastoris" [vergl. kurz zu-

Hinsichtlich der Priesterweihe (χειροτονία) stimmt die griechische Kirche im Wesentlichen ganz mit der katholischen überein [416].

3. Die römisch-katholischen Hauptbestimmungen über die Ehe (gemäß den Erklärungen der 24. Session des Tridentiner Concils in Vergleichung mit anderen Symbolstellen) sind folgende: Zuvörderst ist die Ehe ebenfalls ein Sacrament; denn sie ist von Christo angeordnet, mit besonderer Gnadenverheißung ausgestattet, und wird auch vom Apostel Paulus Sacramentum genannt [417]. Die besonderen Gnadengaben der Ehe sind: Kindererzeugung, gegenseitiges inniges Vertrauen, und unauflösliche Verbindung der Ehegatten [418]. Die alttestamentlichen Eheverbote gelten auch noch

---

vor das „omnibus, qui praesunt ecclesiis, sive vocentur pastores, sive presbyteri, sive episcopi"], „manifestum est, ordinationem a pastore in sua ecclesia factam iure divino ratam esse" (wiewohl sie — ein altchristliches Institut aufrichtig respectirend — doch nicht ohne Noth der ordentlichen bischöflichen [oder der sie vertretenden] Aufsicht sich entziehen wollen, sondern nur, wie es unmittelbar darauf heißt: „Cum episcopi ordinarii fiunt hostes ecelesiae, aut nolunt impertire ordinationem, ecclesiae retinent ius suum." Vergl. auch §. 69. gegen Ende).

416) Vergl. Conf. orthod. p. 173 (ἡ ἱερωσύνη ὁποῦ εἶναι μυστήριον, διετάχθη τοῖς ἀποστόλοις ἀπὸ τὸν Χριστὸν, καὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν αὐτῶν μέχρι τῆς σήμερον γίνεται ἡ χειροτονία, κ. τ. λ.) und Ierem. in den Act. Würtemb. p. 78. 241.

417) Sess. 24. „Doctrina de sacramento matrimonii": „Gratiam, quae naturalem amorem perficeret et indissolubilem unitatem confirmaret, coniugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis passione promeruit; quod Paulus ap. innuit dicens: Viri diligite uxores vestras, sicut Chr. dilexit ecclesiam et se ipsum tradidit pro ea, mox subiungens [Eph. 5, 32]: Sacramentum [μυστήριον] hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in ecclesia. Cum igitur matrimonium in lege evangelica veteribus connubiis per Christum gratia praestet, merito inter novae legis sacramenta annumerandum sancti patres nostri, concilia et universalis ecclesiae traditio semper docuerunt" cet. Vergl. ib. Can. 1.: „Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum, neque gratiam conferre: anathema sit."

418) „Primum matrimonii bonum — sagt der Catech. Rom. 2. 8, 23 sqq. (fast ganz wörtlich mit dem Florentiner Concil 1439 [Mansi

gegenwärtig, wobei die Kirche das Recht hat, noch weitere Verordnungen über diesen Punkt zu geben [419]), welches Recht sie insbesondere durch Feststellung auch geistlicher Verwandtschaften geübt hat [420]). Jede eigentliche Ehescheidung (divortium), wobei dem schuldlosen Theile, selbst bei erfolgtem Ehebruche, die Wiederverheirathung zustehe, erklärt die Kirche für unzulässig [421]); nur eine separatio der Eheleute wird gestattet. Den Geistlichen endlich ist (inconsequent genug und zugleich schriftwidrig, obgleich nicht

---

XXXI, 1058] übereinstimmend) — est proles .. [suscipienda et educanda ad cultum Dei] Sequitur fides .., fidelitas quaedam, qua mutuo vir uxori et uxor viro se obstringit.. Tertium bonum sacramentum appellatur, vinculum scilicet matrimonii, quod nunquam dissolvi potest" cet.

419) S. über dieselben mehrere einzelne Capitel des „Decretum de reformatione matrimonii" in der 24. Sess. des Conc. Trid.

420) S. den eben angef. D. Cap. 2.: „Inter quos cognatio spiritualis contrahatur." — (Ueber s. g. gemischte Ehen [Ehen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken], die natürlich die katholische Kirche bei ihrer Lehre von der Kirche, wie von der sacramentlichen Eigenschaft der Ehe, nicht gutheißen kann, am allerwenigsten — bis zur Verweigerung katholischer Einsegnung — die ohne das Versprechen katholischer Erziehung aller Kinder eingegangenen, sind katholischerseits nicht sowohl symbolisch kirchliche [in welcher Beziehung eigentlich nur der 72. Canon des ökum. Concils zu Constantinopel 680 anzuführen seyn würde], als vielmehr nur individuell päpstliche Bestimmungen vorhanden.)

421) „Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum" schärft schon Conc. Trid. Sess. 24. Doctr. de sacr. matr. unbedingt in den Anfangsworten ein. Dazu vergl. ib. Can. 7.: „Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum docuit et docet iuxta evangelicam et apostolic. doctrinam, propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero alii nupserit: anath. sit." „Si enim matrimonium — so erklärt sich der Catech. Rom. 2, 8, 25. —, ut sacramentum est, Christi coniunctionem cum ecclesia signat, necesse est, ut Christus se nunquam ab ecclesia disiungit, ita uxorem a viro, quod ad matrimonii vinculum attinet, separari non posse." Ebenso der Cat. Rom. 2, 8, 20 sq.: „Christi testimonio (Matth. 19, 9) facile comprobatur, nullo divortio vinculum matrimonii dissolvi posse," worauf dann im Einzelnen die Vortheile dieser katholischen Weise ausgeführt werden.

ohne eine traditionelle fünfhundertjährige, ja theilweise noch viel ältere Autorität) die Theilnahme am Sacrament der Ehe gänzlich untersagt [422]). — In Vergleich mit diesen Bestimmungen erkennt auch die lutherische Kirche in der Ehe ein göttliches Institut [423]), läßt sie aber nicht für ein Sacrament im eigentlichen Sinne gelten [424]), wiewohl sie die kirchliche Einsegnung von jeher hoch gehalten hat [425]). Die verbotenen Verwandtschaftsgrade respectirt dieselbe in evangelischer Besonnenheit und Freiheit [426]), zum wenigsten natürlich ohne alle neue Zuthat. Ehescheidung duldet sie in der durchs N. T. bestimmten Rich-

---

422) Conc. Trid. Sess. 24. Sacr. matr. Can. 9.: „Si quis dixerit, clericos in sacris ordinibus constitutos vel regulares castitatem solemniter professos posse matrimonium contrahere contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica vel voto, et oppositum nil aliud esse, quam damnare matrimonium; posseque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum: anathema sit, cum Deus id recte petentibus non deneget, nec patiatur, nos supra id, quod possumus, tentari.“ (Mit dem Cölibat im Allgemeinen ist übrigens auch die Tonsur insbesondere vom Mönchsthum zum [kath.] Clerus übergegangen, und zwar letztere bereits im 5. Jahrh.)

423) Vergl. Conf. Aug. art. 27. p. 33 sq.; Apol. C. A. art. 11. p. 238; Cat. mai. praecept. 6. p. 455. (Aehnlich auch die reformirte Kirche; vergl. Conf. Helv. I. art. 27.; Helv. II. c. 29.)

424) „Matrimonium — sagt die Apol. C. A. art. 7. p. 202 — non est primum institutum in N. T., sed statim initio, creato genere humano. Habet autem mandatum Dei, habet et promissiones, non quidem proprie ad N. T. pertinentes, sed magis pertinentes ad vitam corporalem; quare si quis volet sacramentum vocare, discernere tamen a prioribus illis debet, quae proprie sunt signa N. T. et sunt testimonia gratiae et remissionis peccatorum.“ (Aehnlich, nur entschiedener gegen irgend sacramentliche Bezeichnung, auch reformirte Symbole; vergl. Conf. Helv. II. c. 19; auch Calvin. Instit. 4, 19, 34 sqq.).

425) Luthers Traubüchlein ist selbst ein Anhang des Katechismus und ein Bestandtheil des Concordienbuchs geworden (wogegen den [älteren] orthodox-kathol. Theologen die kirchliche Einsegnung mehr als ein Indifferentes und eigentlich nur die Brautleute als ministri sacramenti erscheinen; vergl. Bellarmin. matrim. sacr. 1, 6.).

426) Nicht wenige alte lutherische Kirchenagenden in voller Strenge; s. z. B. die „Kirchenagenda für die Prediger in der Graff- und Herrschafft Mansfeld“ vom J. 1580 S. 40—50: „Von den zugelassenen und verbottenen Gradibus im Ehestande.“

tung[427]). Wie jedem ihrer Glieder, so giebt sie endlich der Schrift gemäß Verehelichung oder Nichtverehelichung auch ihren Geistlichen frei[428]).

---

427) Doch enthalten hierüber die Symbole nichts Vollständiges. Nur im Allgemeinen heißt es Schmalk. Artt. de pot. et iurisd. episcc. p. 355: „Iniusta est traditio, quae prohibet coniugium personae innocenti post factum divortium.“ Ausführlicher erklärt sich die Conf. Saxon. p. 80: „De divortiis firmissime tenetur regula, peccare eos, qui vel adulterio vel desertione initium faciunt distractionis et adulteri et adulterae, et desertores et desertrices condemnamus voce docentium in ecclesiis et iudicum in consistoriis, et a magistratibus severe puniuntur. Sed personae innocenti, cum re cognita pronuntiatur esse libera, non prohibetur coniugium, ut Deum invocare et pie vivere possit. Haec nostra consuetudo et cum veteri ecclesia congruit.“ Vergl. auch Conf. Würtemb. p. 120 und ausführlich Chemnit. Exam. Conc. Trid. 2, 14. p. 600 sqq. (Die leichtsinnige Praxis der neueren Zeit hat freilich die protestantische Ehescheidungsgestattung an vielen Orten ins leidigste Extrem der Laxheit getrieben.) — Merkwürdig ist übrigens der einzige Fall, welchen die authentischen lutherischen Symbole als einen solchen namentlich anführen, wo keine Ehescheidung statt finden dürfe, indem die Form. Conc. art. 12. p. 625 (so wenig natürlich auch die luth. Kirche — mit der katholischen, wenn gleich aus mehr innerlichem Grunde; wogegen die reformirte Praxis nach Maaßgabe ihres extremisch innerlichen Kirchenbegriffs sich freilich toleranter zeigt — die Eingehung s. g. gemischter Ehen durch einen „uni verae religioni addictus coniux“ irgend billigen kann; s. I. Gerhard Loci theol. T. VII. de coniugio §. 388.) es als anabaptistischen (überhaupt also einseitig subjectiv gläubigen, schwärmerischen) Irrthum verwirft, „quod coniugibus propter diversam religionem divortium facere, et cum alia persona, quae in religione non dissentiat, matrimonium contrahere liceat.“

428) „Nos — sagt die Apol. C. A. art. 11. de coniugio sacerdotum p. 237 — legem de coelibatu, quam defendunt adversarii, ideo non possumus approbare, quia cum iure divino et naturali pugnat, et ab ipsis canonibus conciliorum dissentit, et constat superstitiosam et periculosam esse. Parit enim infinita scandala, peccata et corruptelam publicorum morum;“ und die Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 11. Von der Priester Ehe p. 334 sqq.: „Daß sie die Ehe verboten, und den göttlichen Stand der Priester mit ewiger Keuschheit beschweret haben, das haben sie weder Fug noch Recht gehabt, sondern haben gehandelt als die entechristischen, tyrannischen, verzweifelten Buben, und damit Ursach gegeben allerlei erschrecklicher, greulicher, unzähliger Sünde der Unkeuschheit, darinnen sie denn noch stecken.. Darum wollen wir in ihren leidigen Cölibat nicht wil-

In der **griechischen Kirche** gilt die Ehe zwar ebenso, wie in der katholischen, für ein Sacrament[429]), nicht aber, wie in jener, für absolut, unauflöslich, sondern Ehebruch, und zwar er allein, ist ihr[430]) ein gültiger Scheidungsgrund[431]). Dagegen nimmt es die griech. Kirche mit den verbotenen Verwandtschaftsgraden, namentlich auch mit der geistlichen Verwandtschaft der Gevattern, ebenso genau wie die katholische. Eigenthümlich der griechischen Kirche ist es, daß sie die zweite und dritte Ehe erschwert, die vierte aber gänzlich verbietet[432]), und eine noch auffallendere Verschiedenheit endlich der griechischen von der römischen Kirche findet in Betreff der **Priesterehe** statt, wobei erstere die Divergenz der letzteren und der lutherischen Kirche in mehrfacher exegetischer und praktischer Willkühr gewissermaßen vermittelt[433]). In Mißdeutung

---

ligen, auch nicht leiden, sondern die Ehe frei haben, wie sie Gott geordnet und gestiftet hat, und wollen sein Werk nicht zerreißen noch hindern, denn St. Paulus sagt 1 Tim. 4., es sei eine teufelische Lehre." Dieselben Grundsätze, wiewohl in aller Schonung und Milde, hatte schon zuvor die Augsb. Conf. selbst Art. 23. „vom Ehestande der Priester" ausgesprochen, und „auf das göttliche Wort und Gebot, dazu die Historien, daß die Priester ehelich gewesen, gegründet." (Im Wesentlichen ebenso erklärt sich auch die **reformirte** Kirche [dabei macht indeß die Conf. Helv. II. c. 29. den Zusatz: „Aptiores autem hi — qui coelitus donum habent coelibatus — sunt curandis rebus divinis, quam qui privatis familiae negotiis distrahuntur"], selbst auch die anglicanisch bischöfliche [„Art. Angl. 32.: „Episcopis, presbyteris et diaconis nullo mandato divino praeceptum est, ut aut coelibatum voveant, aut a matrimonio abstineant. Licet igitur etiam illis, ut ceteris omnibus christianis, ubi hoc ad pietatem magis facere iudicaverint, .. matrimonium contrahere"]).

429) Vergl. Conf. orthod. p. 183; Metroph. Critop. Conf. c. 12. p. 114 sqq.; Ierem. Act. Würtemb. p. 78. 80. 241. — Deshalb segnet auch die griech. K. keine gemischte Ehe ein.

430) Und mit der griechischen Kirche kommen in diesem Punkte auch die **Mennoniten** überein (**Ris** Confess. art. 39.).

431) Vergl. Metroph. Critop. Conf. c. 13. p. 116: *Μένουσι* (die Copulirten) *τοῦ λοιποῦ ἀδιάσπαστοι ἀλλήλων, καὶ κατ' οὐδένα τρόπον δύνανται χωρηθῆναι, εἰ μὴ ἐπὶ λόγῳ πορνείας κατὰ τὸ εὐαγγέλιον.* (Die griechische **Praxis** aber ist dennoch sehr lax; s. **Heineccius** Abbild. der alt. u. neuer. griech. K. Th. II. S. 393 f.).

432) S. Metroph. Critopul. Conf. c. 12. p. 117.

433) S. Metroph. Critopul. Conf. c. 11. p. 111. Vergl. Ierem. Act. Würtemb. p. 129.

der Stelle 1 Tim. 3, 2 nehmlich bestimmt die griechische Kirche, daß alle Geistliche verheirathet seyn müssen, nur mit Ausnahme der Klostergeistlichen und (der an sich höchst inconsequenten Ausnahme) der höheren Cleriker, die aus den Klöstern genommen werden, nehmlich der Bischöfe, Erzbischöfe, Metropoliten und Patriarchen. Dabei verlangt die griechische Kirche ferner, daß ihre Priester keine Wittwe heirathen dürfen, sondern eine Jungfrau heirathen müssen; stirbt ihre Frau, so dürfen sie — nach wiederholter Mißdeutung von 1 Tim. 3, 2 — weder eine zweite heirathen, noch (nur mit seltener Ausnahme) ihre Stelle behalten, sondern müssen als ἱερομόναχοι ihre übrige Lebenszeit in einem Kloster zubringen.

4. Von der letzten Oelung behauptet die katholische Kirche, daß sie als Sacrament schon von Christus (Marc. 6, 13.) angedeutet, von dem Apostel Jacobus aber, Jac. 5, 14 f., vollständig eingesetzt worden sei[434]; die Wirkung des Sacraments sei die Gnade des H. Geistes, welche die Ueberbleibsel der Sünde abwische, die Seele des Kranken im Vertrauen auf Gott stärke, und in einzelnen Fällen auch leibliche Gesundheit bewirke[435]. Das Sacra-

434) Das Conc. Trid. Sess. 14. in der Doctrina de sacramento extremae unctionis „declarat et docet, quod clementissimus Redemptor noster, qui servis suis quovis tempore voluit de salutaribus remediis adversus omnia omnium hostium tela esse prospectum, quemadmodum auxilia maxima in sacramentis aliis praeparavit, quibus Christiani conservare se integros, dum viverent, ab omni graviore spiritus incommodo possint; ita extremae unctionis sacramento finem vitae, tanquam firmissimo quodam praesidio, munivit“ cet. Hierauf fährt es fort Cap. 1.: „Instituta est autem sacra haec unctio infirmorum, tanquam vere et proprie sacramentum N. T., a Christo Domino nostro, apud Marcum quidem insinuatum, per Iacobum autem apostolum ac Domini fratrem fidelibus commendatum ac promulgatum“ cet. Dasselbe wiederholt sodann, die Negation anathematisirend, Can. 1.

435) „Res et effectus huius sacramenti — sagt das Conc. Trid. l. c. Cap. 2. — illis verbis explicatur Iac. 5, 15. Res etenim haec gratia est Spiritus Sancti; cuius unctio delicta, si quae sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit, et aegroti animam alleviat et confirmat, magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando, qua infirmus sublevatus et morbi incommoda ac labores levius fert, et tentationibus daemonis, calcaneo insidiantis, facilius resistit, et

ment soll nur von Priestern und Bischöfen verwaltet werden[436]). Nur diejenigen sollen dasselbe empfangen, welche einerseits durch Krankheit in Todesgefahr schweben, und andererseits doch noch im Gebrauch ihrer Vernunft sind[437]). In einer Krankheit soll es nur Ein Mal angewandt, beim Wiederkehren gefährlicher Krankheiten aber kann es auch wiederholt werden[438]). — Die luthe=

---

sanitatem corporis, interdum, ubi saluti animae expedierit, consequitur."

436) Conc. Trid. l. c. Cap. 3.: „Ostenditur illic (Iac. 5.), proprios huius sacramenti ministros esse ecclesiae presbyteros, quo nomine eo loco non aetate seniores aut primores in populo intelligendi veniunt, sed aut episcopi aut sacerdotes ab ipsis rite ordinati per impositionem manuum presbyterii."

437) „Declaratur etiam — heißt es Cap. 3. unmittelbar nach den Anm. 436 angef. Worten weiter —, esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur." Dasselbe sagt mit mehreren Worten der Catech. Rom. 2, 6, 9, worauf er noch hinzufügt: „Omnes praeterea, qui rationis usu carent, ad hoc sacramentum suscipiendum apti non sunt; et pueri, qui nulla peccata admittunt, quorum reliquias sanare huius sacramenti remedio opus sit; amentes item et furiosi, nisi interdum rationis usum haberent, et eo potissimum tempore pii animi significationem darent peterentque, ut sacro oleo unguerentur."

438) Das Conc. Trid. l. c. Cap. 3. bestimmt nur das Letztere. „Quod si infirmi — erklärt dasselbe unmittelbar nach den Anm. 437. angef. Worten — post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum huius sacramenti subsidio iuvari poterunt, cum in aliud simile vitae discrimen inciderint." Ueber Beides dagegen spricht sich der Cat. Rom. 2, 6, 11. dahin aus: „Observare oportet, una eademque aegrotatione, cum aeger in eodem vitae periculo positus est, semel tantum unguendum esse. Quodsi post susceptam hanc unctionem aeger convaluerit, quoties postea in id vitae discrimen inciderit, toties eiusdem sacramenti subsidium ei poterit adhiberi." (Die Statthaftigkeit der Wiederholung des Oelungssacraments war übrigens erst seit Petrus Lombardus in der Kirche behauptet worden; früher hatte man sich gegen die Wiederholung erklärt. Noch Goffridus Vindocinensis — um 1110 — opusc. IX. de iteratione sacramenti [Sirmondi Opp. T. III.] sagt: „Inunctio infirmorum magnum sacramentum est, id ideo nulla ratione iterandum.")

rische Kirche spricht dieser Handlung die Bedeutung als Sacrament ab [439]), wozu sie erst später gemacht worden sei, und hält dieselbe als leibliche Salbung auch nicht für eine für immer eingesetzte und nothwendige [440]). Sie gebraucht gewissermaßen an ihrer Statt bei Kranken außer geistlichem Zuspruch auch die Abendmahlsreichung, welche aber in solchem Falle die reformirte Kirche [441]) in ihrer einseitigen Betrachtungsweise nicht billigt.

Der griechischen Kirche, welche die sacramentliche Oelung mit dem heiligen Oele (*εὐχέλαιον*) ebenfalls auf die Stellen Marc. 6. und Jacobus 5. begründet [442]), ist in Betreff derselben das eigenthümlich, daß nicht bloß Todtkranke, sondern — allerdings schriftgemäßer —, wenn sie es verlangen, alle Kranke, ja auf Verlangen mehrmals, gesalbt werden sollen [443]), und zwar zur Vergebung der Sünde und zum Heil der Seele, wie zur Wiederherstellung der Gesundheit des Leibes [444]).

---

439) Sie stellt dieselbe mit der Firmelung parallel in der **Apol. C.A. art. 7. p. 201** (die Stelle s. oben Nr. 1. S. 524 Anm. 399.). Außerdem vergl. **Conf. Würtemb. p. 121 sq.** und **Conf. Saxon. p. 82.** — Mit der luth. Kirche stimmt wesentlich hier auch die reformirte überein; vergl. **Conf. Helv. II. c. 19.; Declar. Thorun. p. 66.**

440) Wiewohl Luther in seinem öfters angeführten Glaubensbekenntnisse (s. unten Anhang) doch auch eine gewisse Beibehaltung dieser Form wenn nicht zu empfehlen, wenigstens zu dulden geneigt ist.

441) Vergl. oben §. 65, 1. S. 506 Anm. 340. und §. 63. S. 488 Anm. 294.

442) S. **Conf. orthod. p. 185 sq.** Vergl. auch **Metroph. Critopul. Conf. c. 13. p. 117 sqq.** und **Ierem. Act. Würtemb. p. 81. 242.**

443) **Metroph. Crit. l. c. p. 121:** *Οὐ μένομεν τὰ λοίσθια τοῦ κάμνοντος καὶ τότ' εἰς ταύτην (χρίσιν) ἐρχόμεθα, ἀλλ' ἔτι ἐλπίδας ἀγαθὰς ἔχοντες ὑπὲρ τῆς ὑγιείας ἐκείνου χρώμεθα τούτῳ τῷ μυστηρίῳ .. ὥστε οὐχ ἅπαξ τοῦ βίου, ἀλλὰ καὶ πολλάκις ἔξεστι χρῆσθαι τούτῳ, καθὰ καὶ τοῖς ἰαματικοῖς φαρμάκοις τοσαυτάκις χρώμεθα, ὁσάκις νοσήσομεν.*

444) **Conf. orthod. p. 186:** *Τὰ διάφορα καὶ καρποὺς, ὁποῦ γεννοῦνται ἀπὸ τὸ μυστήριον τοῦτο, ὁ ἀπόστ. Ἰάκωβος τοὺς ἑρμηνεύει, λέγωντας ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἢ σωτηρίαν ψυχῆς, ἔπειτα ὑγείαν τοῦ σώματος κ. τ. λ.*

Zweite Abtheilung.

Von der Kirche.

§. 67.

Im Allgemeinen.

Die Kirche [1]), den ausdrücklichsten Schriftaussprüchen zufolge (1 Cor. 12, 27. 13; Eph. 1, 23; 4, 12. 16; 5, 30; Col. 1, 18. 24; 2, 19; 3, 15; Röm. 12, 5), ist der Leib Christi; mithin als Leib etwas in die Erscheinung Fallendes, Aeußerliches, als Christi, des auferstandenen und verklärten Christus, Leib jedoch etwas wesenhaft Ueberirdisches, wesentlich (richtig gedeutet) Geistliches [2]). Diese geistliche Wesenheit oder Wesenhaftigkeit der Kirche aber — die geistliche Gemeinschaft ihrer Glieder im wahren Glauben an den HErrn, im H. Geist — muß, um als vollständige Kirche in die Erscheinung zu treten, sich eben auch äußerlich leibhaftig offenbaren — im gemeinsamen wörtlichen und sacramentlichen Glaubensbekenntnisse [3]). Gerade so, nach dem materiellen Inhalt, faßt nun auch die lutherische Kirche den Begriff der Kirche (als des „Corpus Christi“ — Apol. A. C. art. 4. p. 145. 146) auf. Sie geht aus von der innerlichen geistlichen Wesenheit der Kirche, und definirt sie Augsb. Conf. Art. 7. als „die Versammlung aller Gläubigen“ („Congregatio sanctorum“), Art. 8. als „die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen“ („Congregatio sanctorum et vere credentium“), Apol. A. C. art. 4. p. 144 als die „Societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus,“ und bald darauf p. 145, stets in wesentlicher Identität mit dem epexegetisch gefaßten „Sanctorum communio“ im apostolischen Symbol, als die „Congregatio sanctorum, qui habent inter se societatem eiusdem evangelii seu doctrinae, et eiusdem

---

1) Seit sie mit dem ersten Pfingsten in die Welt eingetreten ist.

2) Σῶμα πνευματικόν (1 Cor. 15, 44) — daher denn auch die Kirche Luthers Glaubensbekenntniß (Anhang) Christi „geistlichen Leib“ nennt.

3) Dies wörtliche und sacramentliche Glaubensbekenntniß ist allerdings aber auch mehr als Bekenntniß, insofern es auch als die Bedingung erscheint, das wörtliche überhaupt des Baus der Kirche, das sacramentliche der wahren Realität des Begriffs der Kirche als Christi Leib.

Spiritus Sancti, qui corda eorum renovat, sanctificat et gubernat," und p. 146 als den „populus spiritualis, non civilibus ritibus distinctus a gentibus, sed verus populus Dei, renatus per Spiritum S." [4]); nicht als ob gar keine Ungläubige und Gottlose in der Kirche wären, von welchem donatistischen Irrthum vielmehr das gerade Gegentheil schon die Augsb. Conf. Art. 8. ausspricht [5]), sondern in dem Sinne, daß nur die Gläu-

4) Vgl. den Kleinen Katech. beim 3. Artikel: „Ich gläube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum meinen HErrn gläuben oder zu ihm kommen kann; sondern der H. Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiliget und erhalten; gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden berufet, sammlet, erleuchtet, heiliget, und bei J. Chr. erhält im rechten einigen Glauben," und den Großen Katech. ebenda p. 498 sq.: „Die heilige christl. Kirche heißet der Glaube Communionem Sanctorum, eine Gemeinschaft der Heiligen, denn es ist Beides einerlei zusammengefasset, .. da jemand hat wollen deuten, was die christliche Kirche heiße .., d. i. eine Gemeine, darinnen eitel Heilige sind, oder noch klärlicher eine heilige Gemeine [„oder" — wie es an eben dieser Stelle kurz zuvor schon von der Kirche als solcher hieß — „aufs allerbeste und kläreste eine heilige Christenheit"] .. Das ist aber die Meinung und Summa ..: Ich gläube, daß da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine auf Erden, eiteler Heiligen, unter einem Haupt Christo, durch den H. Geist zusammen berufen, in einem Glauben, Sinne und Verstand, mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe ohne Rotten und Spaltung. Derselbigen bin ich auch ein Stück und Glied, aller Güter, so sie hat, theilhaftig und Mitgenosse, durch den H. Geist dahin gebracht und eingeleibet, dadurch daß ich Gottes Wort gehört habe und noch höre, welches ist der Anfang hinein zu kommen" ꝛc. Natürlich, daß dann bei dieser Begriffsbestimmung die lutherische Kirche die Kirche auch nicht auf irgend ein gewisses Land irgend beschränken kann („Ich gläube eine katholische gemeine christliche Kirche, damit niemands denken möchte, die Kirche sei, wie eine andere äußerliche Policei, an dieses oder jenes Land .. gebunden, wie der Papst von Rom sagen will, sondern daß gewiß wahr bleibt, daß der Haufe und die Menschen die rechte Kirche seyn, welche hin und wieder in der Welt — sparsi per totum orbem — von Aufgang der Sonnen bis zum Niedergang an Christum wahrlich gläuben" ꝛc. deutsche Apol. d. A. C. Art. 4. [Rech. p. 146.] A. v. Weiß S. 182; vgl. auch S. 540 Anm. 11.).

5) „Wiewohl die christl. Kirche eigentlich nichts anders ist, denn die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen, jedoch, dieweil in diesem Leben viel falscher Christen und Heuchler seyn, auch öffentliche Sünder unter den Frommen bleiben, so sind die Sacramente gleichwohl kräftig... Derhalben werden die Donatisten und alle andere verdammt, so anders halten."

digen und in Christo Heiligen das wahre Wesen der Kirche ausmachen, während Ungläubige und Unheilige todte Glieder der Kirche seien [6]). Die lutherische Kirche fügt aber hier sogleich hinzu, um nicht die Meinung zu erregen, als sei nun die Kirche etwas lediglich Inneres, Geistiges, Unsichtbares: „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereichet werden" (Augsb. Conf. Art. 7. [7])); „societas fidei et Spiritus S. in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi" (Apol. C. A. art. 4. p. 144 sq.) [8]). Predigt des reinen Evangeliums und schriftgemäße Verwaltung der Sacramente — und dies zwar nicht etwa äußerlich zufällig verbunden, nein mit dem heiligen inneren Wesen, wie heiliger Leib mit heiliger Seele, aufs innigste vereint [9]) — sind also die Bedingungen der Leibhaftigkeit der Kirche, die Bedingungen der Erscheinung der wahren geistig leiblichen Kirche in ihrer äußern Sichtbarkeit; wo diese beiden Stücke zu innerlichem Glauben der Menschen hinzukommen, da ist die wahre Kirche in ihrer Erscheinung, wenn dieselbe dann auch einerseits (wie Weizenacker das Unkraut) unwürdige und todte Glieder noch mit in sich schließt [10]), und andererseits nicht überall durch dieselben äußeren

6) „Malos esse mortua membra ecclesiae" — Apol. C. A. p. 145; „malos nomine tantum in ecclesia esse, bonos vero re et nomine" ib. p. 146; „cum [autem] definitur ecclesia, necesse est eam definiri, quae est *vivum* corpus Christi, item quae est nomine et re ecclesia" — ib.

7) „Congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta."

8) In dieser Beziehung redet dann auch die Apol. l. c. p. 144 von einer „externa societas ecclesiae," oder einer „externa societas signorum ecclesiae, h. e. verbi professionis et sacramentorum."

9) S. Apol. C. A. art. 4. p. 145 die tiefe biblische Begründung: „Paulus omnino eodem modo definivit ecclesiam Eph. 5., quod purificetur, ut sit sancta; et addit externas notas, verbum et sacramenta. Sic enim ait: Christus dilexit ecclesiam et se tradidit pro ea, ut eam sanctificet, purificans lavacro aquae per verbum, ut exhibeat eam sibi gloriosam ecclesiam" cet.

10) In diesem Sinne heißen in der Apol. C. A. art. 4. p. 146 „hypocritae et mali socii huius verae ecclesiae secundum externos ri-

Gebräuche und Verfassungen markirt wird. Denn — was dies Letztere betrifft — eben nur auf Einheit in Wort und Sacrament kommt es ja bei der äußeren Gestaltung der wahren Kirche an. „Dieses ist genug — sagt die Augsb. Conf. Art. 7. (und ähnlich Luther selbst an unzähligen Stellen [11]) — zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden; und ist nicht noth zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß allenthalben gleichförmige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden (Eph. 4, 4. 5.) [12];" „si modo —

tus," und wird es in der Form. Conc. art. 12. Sol. decl. p. 827 als anabaptistischer Irrthum verworfen: „non esse veram et christianam ecclesiam, in qua peccatores reperiantur."

11) Z. B. Kirchenpostille Epistelpred. Dom. 17. p. Tr., Lpz. A. XIV, 332: „Hiemit zeiget und lehret St. Paulus, was da ist die rechte christl. Kirche, und wobei man sie kennen soll: nehmlich daß nicht mehr ist, denn eine einige Kirche oder Gottes Volk auf Erden, die da hat einerlei Glauben, Taufe, einerlei Bekenntniß Gottes des Vaters und Christi ꝛc., und bei solchem einträchtiglich mit einander hält und bleibet ... Darum heißt und ist diese Einigkeit der Kirchen nicht einerlei äußerlich Regiment, Gesetz oder Satzung und Kirchenbräuche haben und halten; wie der Papst mit seinem Haufen fürgiebt, .. sondern wo diese Einträchtigkeit des einigen Glaubens, Taufe ꝛc. ist. Daher heißt es eine einige, heilige, catholica oder christliche Kirche, daß da ist einerlei reine und lautere Lehre des Evangelii und äußerlich Bekenntniß derselben, an allen Orten der Welt und zu jeder Zeit, unangesehen, was sonst für Ungleichheit und Unterscheid des äußerlichen leiblichen Lebens oder äußerlicher Ordnungen, Sitten und Ceremonien sind. Wiederum welche diese Einigkeit der Lehre und Glaubens in Christo nicht halten, sondern daneben Trennung und Aergerniß anrichten, wie St. Paulus Röm. 16, 17 saget, durch ihre Menschenlehre und eigen erwählet Werk, darob sie streiten und als nöthig allen Christen gebieten zu halten, die sind nicht die rechte Kirche Christi, noch derselbigen Glieder, sondern Widerwärtige und Zerstörer." Vgl. ebenda Epistelpred. zu D. 18. p. Tr. S. 337 a.: „Summa wo das Wort bleibet, da bleibet gewißlich auch die Kirche .., denn es müssen ja etliche seyn, die das Wort und Sacrament recht und rein haben. Wiederum bei welchen dieser Schatz, nehmlich das Wort.., nicht ist, die können auch nicht seyn die christliche Kirche" ꝛc. — Es leuchtet ein, wie weise und kräftig Luther in solchen Artikeln von der Kirche dieselbe allem Conflict nach Möglichkeit entzogen, und sie so allen in der Möglichkeit liegenden Verhältnissen angepaßt und fest gegründet hat.

12) „Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Nec necesse

wie auch die Form. Conc. art. 10. Epit. p. 616 sagt — in doctrina eiusque articulis omnibus et in vero sacramentorum usu sit inter ecclesias consensus [13]);" wenn gleich jene äußeren Dinge nun auch keineswegs als solche betrachtet werden dürfen, die gar nichts beitrügen zu kirchlicher Gemeinschaft; vielmehr legt ihnen die Apol. d. A. C. ausdrücklich auch einen Werth, nur einen untergeordneten, bei [14]), und die Form. Conc. steigert denselben in Zeiten der Glaubensbedrängung ausdrücklich bis weit über die Grenze des Adiaphoristischen hinaus [15]). So hat denn die lu-

est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias, ab hominibus institutas." — Ebenso dann auch die Apol. C. A. art. 4. p. 146: „Catholicam ecclesiam dicit (articulus ille in symbolo), ne intelligamus, ecclesiam esse politiam externam certarum gentium; sed magis homines sparsos per totum orbem, qui de evangelio consentiunt, et habent eundem Christum, eundem Spiritum S. et eadem sacramenta, sive habeant easdem traditiones humanas sive dissimiles."

13) Vollständig lautet die Stelle: „Credimus, docemus et confitemur, quod ecclesia alia aliam damnare non debeat, propterea quod haec vel illa plus minusve externarum ceremoniarum, quas Dominus non instituit, observet; si modo in doctrina cet. Hoc enim vetus et verum dictum est: Dissonantia ieiunii non dissolvit consonantiam fidei." (Allerdings freilich wird dabei die Gemeinschaft in allen Glaubensartikeln gefordert; „denn — sagt Luther in e. Predigt v. 1532 über Eph. 6, 10 ff. Lpz. A. XI, 525 — wo der Teufel es dahin bringet, daß man ihm in Einem Artikel einräumet, so hat er gewonnen, und ist eben so viel, als hätt er sie alle .., denn sie sind alle in einander gewunden und geschlossen, wie eine güldene Kette, daß, wo man Ein Glied auflöset, so ist die ganze Kette aufgelöset, und gehet Alles von einander." Vgl. seine Bemerk. zu Gal. 5, 9 ebend. S. 344: „Darum habe deß keinen Zweifel, wenn du Gott in Einem Artikel verleugnest, so hast du ihn gewißlich in allen verleugnet. Denn er läßt sich nicht stückweis zertheilen in viel Artikel, sondern ist ganz und gar in einem jeden, und in allen zumal ein Gott.")

14) Die ecclesia — nach Apol. art. 4. p. 144 — „non est *tantum* societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae; sed *principaliter* (also nur principaliter) est societas fidei et Sp. S. in cordibus."

15) Die Form. Conc. art. 10. de ceremoniis ecclesiasticis, quae vulgo adiaphora seu res mediae et indifferentes vocantur Epit. p. 615 erklärt allerdings zuvörderst: „Credimus, doc. et conf., ecclesiae

therische Kirche eine sichtbare leibliche Kirche construirt auf den Grund der unsichtbaren geistigen, und also eine sichtbare Kirche, deren Wesen nicht etwa die sichtbare Form, sondern tiefes inneres Glaubensleben ist [16]); und mit Recht hält sie nun nicht jene nur unsichtbare, geistige, sondern diese unsichtbar sichtbare, diese geistig leibliche Kirche als die eigentliche und vollständige Kirche fest. Derselbe Melanchthon, der in der Apol. C. A. art. 4. p. 148 bekennt: „Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac iustos, sparsos per totum orbem,“ und der (nur nach dem Zusatze: „Et addimus notas puram doctrinam evangelii et sacramenta“) von dieser Kirche sagt: „Haec ecclesia proprie est columna veritatis“ („haec ecclesia sola dicitur corpus Christi“ ib. p. 145); derselbe bekennt in den Locis theol. (de ecclesia [17])): „Quotiescunque de ecclesia cogitamus, intueamur coetum vocatorum, qui est ecclesia visibilis, nec alibi electos ullos esse somniemus, nisi in hoc ipso coetu visibili; nam neque invocari, neque agnosci Deus aliter vult, quam ut se patefecit, nec alibi se patefecit, nisi in ecclesia visibili, in qua

---

Dei ubivis terrarum et quocunque tempore licere .. ceremonias mutare, iuxta eam rationem, quae ecclesiae Dei utilissima et ad aedificationem eiusdem maxime accommodata iudicatur. Ea tamen in re omnem levitatem fugiendam et offendicula cavenda .. esse censemus,“ fährt dann aber fort: „Credimus, doc. et conf., quod temporibus persecutionum, quando perspicua et constans confessio à nobis exigitur, hostibus evangelii in rebus adiaphoris non sit cedendum (Gal. 5, 1; 2 Cor. 6, 14; Gal. 2, 5) .. In tali enim rerum statu non agitur iam amplius de adiaphoris, sed de veritate evangelii et de libertate christiana sarta tectaque conservanda, et quomodo cavendum sit, ne manifeste idololatria confirmetur et infirmi in fide offendantur. In huiusmodi rebus nostrum certe non est, aliquid adversariis largiri, sed officium nostrum requirit, ut piam et ingenuam confessionem edamus, et ea patienter feramus, quae Dominus nobis ferenda imposuerit et hostibus verbi Dei in nos permiserit.“

16) Nicht unpassend hat man in dieser Beziehung neuerlich die Kirche bezeichnet als „die real werdende Erlösung.“

17) Ed. Detzer. I. p. 283.

sola sonat vox evangelii, nec aliam fingamus ecclesiam invisibilem et mutam." [18])

---

18) So erklärt sich die lutherische Kirche in abstracto über die wahre Kirche. In concreto versteht es sich von selbst, daß — das Zeitalter seit der Reformation betrachtet — sie sich selbst dafür halten muß (vergl. z. B. Formul. Concord. Epit. init. p. 571, woselbst von der hier bekennenden, also lutherischen, Kirche nur „papatus et aliae sectae," sowie Sol. Decl. init. p. 633, wo von derselben — hier „reformatae nostrae ecclesiae" und gleich darauf „ecclesia Dei," dann „die reinen Kirchen" genannt — ebenfalls nur „Romanenses aliaeque reiectae et damnatae sectae et haereses" unterschieden werden, und Epit. art. 11. p. 621, wo „ecclesia Dei" im Gegensatze vorzugsweise auch gegen die reformirte Kirche insbesondere steht; — wie denn auch Luther in s. Glaubensbek. [s. Anhang] seinen dort ausgesprochenen Glauben als den Glauben „aller rechten Christen" bezeichnet, [deren Gemeinschaft dann mithin auch als die alleinige eigentliche Christenheit gedacht werden kann; vgl. Luthers „Gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden .. erhält im rechten einigen Glauben" in s. Auslegung des 3. Artik. im kl. Katech., und sein demgemäßes „Die ganz Christenheit auf Erden Hält in Einem Sinn gar eben" in dem Liede „Wir glauben all an Einen Gott"]; — und sodann die Erklärungen der orthodoxen luth. Dogmatiker, z. B. Calov's schon auf dem oben §. 2. S. 5 angeführten Schrifttitel [controvv., quae *ecclesiae Christi* cum *haereticis et schismaticis modernis*, Socin., Anabapt., Weigel., Remonstr., Pontificiis, Calvinianis, Calixtinis aliisque interc.], J. Gerhard's [schon in seiner Anwendung des Begriffs „una vera religio" auf die luth. Kirche; s. oben S. 532 Anm. 427.], ꝛc.); natürlich nur weder in unevangelischer Härte (vgl. Apol. C. A. art. 4. p. 148: „Retinet enim [ecclesia columna veritatis] purum evangelium et, ut Paulus inquit, fundamentum, h. e. veram Christi cognitionem et fidem, etsi sunt in his etiam multi imbecilles, qui supra fundamentum aedificant stipulas perituras, h. e. quasdam inutiles opiniones, quae tamen, quia non evertunt fundamentum, tum condonantur illis, tum etiam emendantur"), noch in separatistischer Sectirerei (die ganze großartige Haltung der lutherischen Symbole scheidet ja nichts so bestimmt, als dies, aus). — Sie dürfte auch in dieser Beziehung sich selbst als die sichtbare Kirche schlechthin betrachten, als die Kirche, welche als äußerlich sichtbares Panier die Eine göttliche Wahrheit laut und offen in all ihrer Fülle bekennt, während dann die übrigen, die nach beiden Seiten hin verderbten Kirchengemeinschaften sämmtlich mehr nur als gewisse Zugehörigkeiten zur unsichtbaren Kirche gelten würden, insofern dieselben jene Eine Wahrheit, die auch sie allerdings auf dem Grunde verborgen mehr oder minder noch mannichfach anerkennen, doch als äußerlich gemeinsames Band nur fast ganz unsichtbar wahren. (Daß dann doch in dem Inhalt dieser Bemerkung, bei

Ganz anders die römisch-katholische Kirche, mit der dann in der Hauptsache auch die griechische Praxis übereinkommt [19]). Sie hat statt der geistig leiblichen, unsichtbar sichtbaren Kirche der lutherischen Christenheit eine dem Wesen nach bloß leibliche, eine lediglich sichtbare kirchliche Anstalt. Die katholische Kirche nehmlich (über deren Lehre von der Kirche Näheres erst bei §. 68. und 69.) geht nicht auch aus von der inneren geistlichen Wesenheit der Kirche bei Bestimmung ihres Begriffs, sondern von ihrer äußeren Erscheinung, und zwar gerade nur in der Gestalt, wie sie in der katholischen Kirche sich zeigt [20]). Gerade

---

all ihrer äußerlich particularistisch lutherischen Fassung, eine gewisse — die so allein von luth. Standpunkte mögliche — innere Apologie der gesammten allgemeinen christlichen Kirche gegeben seyn würde, ist wohl nicht zu verkennen; eben allein in dem angegebenen Sachverhältnisse, in einer gewissen, der bezeichneten Analogie sichtbarer und unsichtbarer Kirche mit der lutherischen und den übrigen Kirchengemeinschaften, liegt ja die Bedingung der Einheit, und zwar der so durchaus nothwendigen Einheit, der allgemeinen christlichen Kirche, wie sie trotz all ihrer historisch und symbolisch hervortretenden Spaltung dem tieferen Blick sich zeigt, um nach Gottes Willen dann auch je mehr und mehr der Welt als solche hervorzuleuchten.)

19) In den griechischen Confessionen nehmlich ist keine Begriffsbestimmung der Kirche festgestellt. Selbst Metroph. Kritopulus c. 7. p. 79 läßt es unentschieden, ob *ἐκκλησία* bezeichne die Gemeinschaft aller durch die Predigt des Evangeliums irgend gläubig Gewordenen, der Recht- und der Falschgläubigen, (*σύστημα πάντων τῶν τῷ εὐαγγελικῷ κηρύγματι ὁπωσοῦν πεισθέντων, ὀρθοδόξων καὶ αἱρετικῶν*), — oder nur ausschließlich der ersteren (*σύστημα μόνων τῶν ὀρθοδόξων καὶ περὶ τὸν χριστιανισμὸν κατὰ πάντα ὑγιαινόντων*), — abgesehen von dem Nichtentsprechenden in diesen beiden Definitionen —, und nur gegen des Cyrillus Lucaris (c. 11.) Calvinische Behauptung, die *ἐκλεκτοὶ* allein machten die Kirche aus (*Πιστεύομεν τὰ μέλη τῆς καθολ. ἐκκλησίας εἶναι τοὺς ἁγίους τοὺς εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν ἐκλελεγμένους, ὧν τοῦ κλήρου καὶ τῆς μετοχῆς ἀποκλείεσθαι τοὺς ὑποκριτάς, εἰ καὶ καταλαμβάνομεν καὶ ὁρῶμεν ἐν ταῖς μερικαῖς ἐκκλησίαις τὸν σῖτον τοῖς ἀχύροις συναναμιγνύμενον*), hat *Parthenii* Decret. synodale p. 123 sich erklärt (vgl. auch *Dosithei* Conf. c. 11.). — S. aber auch §. 68. 69.

20) „Nostra sententia est — sagt *Bellarmin*. eccles. milit. c. 2. —, ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum, eiusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani pontificis .. Tres sunt partes huius definitionis. Professio

diese äußere Gestalt [21]) macht nach katholischer Lehre das Wesen der Kirche aus; die innerliche Eigenschaft reiner, lebendiger Glaubensgemeinschaft ist eine mehr zufällige und abgeleitete, durchaus nicht eine wesentliche und allgemeingültige Bedingung ihres Bestandes; und so zeigt sich uns denn in der katholischen Lehre von der Kirche als einer lediglich sichtbaren (keinesweges etwa auf eine unsichtbare basirten) ein Extrem in der Ansicht von der Kirche, welches das geistige Wesen der Kirche, als wäre es nur eine leibliche Erscheinung, materialisirt. Dagegen finden wir dann das andere, das spiritualistische und spiritualisirende Extrem in der reformirten Kirche und noch ausgebildeter in den Secten, während nur die lutherische Lehre rein und sicher zwischen beiden Extremen hindurchgeht [22]).

---

verae fidei, sacramentorum communio, et subiectio ad legitimum pastorem, Romanum pontificem. Ratione primae partis excluduntur omnes infideles, tam qui nunquam fuerunt in ecclesia, ut Iudaei, Turci, Pagani, tam qui fuerunt et recesserunt, ut haeretici et apostatae. Ratione secundae excluduntur catechumeni et excommunicati .. Ratione tertiae excluduntur schismatici, qui .. non subduntur legitimo pastori .. Includuntur autem omnes alii, etiamsi reprobi, scelesti et impii sunt (vgl. Catech. Rom. 1, 10, 7, der gleich hier so beginnt: „In ecclesia militanti duo sunt hominum genera, bonorum et improborum"). Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliae requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in ecclesia, et propterea ecclesiam veram invisibilem faciunt; nos autem et credimus, in ecclesia inveniri omnes virtutes.., tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae ecclesiae .., non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum."

21) Wie die äußere Annahme der Menschheit das Wesen des Erlösers, nach Möhler's (Symbolik §. 37.) sophistischer Darlegung.

22) Am nächsten an die lutherische Kirche schließt sich, wie mehrfach, so vorzüglich hier die anglicanische an, welche allerdings eine „ecclesia visibilis" will, und Art. angl. 19. bekennt: „The visible church of Christ is a congregation of faithful men, in the which the pure Word of God is preached, and the Sacraments be duly ministered according to Christ's ordinance in all those things that of necessity are requisite to the same." . . . .

Auch die reformirte Kirche zwar geht, wie die lutherische, aus von der inneren, geistlichen Wesenheit der Kirche; sie bleibt nun aber im Grunde [23]) — denn die Unklarheit der Entwicklung hindert recht volles Verständniß — bei dieser unsichtbaren, geistigen Kirche stehen, und vermag nicht, zu der Idee einer wahren sichtbaren, einer geistig leiblichen Kirche sich bestimmt zu erheben [24]). Zwingli'n, in seiner Expositio fidei christianae, ist die ecclesia invisibilis die allein wahre; sie ist diejenige, quae ex coelo descendit, welche durch Erleuchtung des H. Geistes Deum agnoscit et amplectitur; zu ihr gehören alle Gläubigen in der ganzen Welt, und sie heißt unsichtbar deshalb, weil es den Menschenaugen nicht offenbar ist, wer die Gläubigen sind. Dabei aber hat er keinen höheren und tieferen Begriff von der ecclesia visibilis, als daß sie sei der Inbegriff aller derjenigen in der ganzen Welt, die sich zum Christenthum äußerlich bekennen. Weniger aus, mehr in einander, als Zwingli, hält der tiefere Calvin die Begriffe des Unsichtbaren und Sichtbaren in der Kirche, obwohl nun doch eben seine Ansicht von dem Bestehen der Kirche allein aus den Auserwählten — also einer lediglich unsichtbaren Kirche [25]), die doch aber zugleich als ein streng disciplinirter Organismus sich darstellen soll — einen inneren Widerspruch in sein System zu bringen scheint, den die gekürzte Darlegung in den einzelnen reformirten Symbolen am wenigsten klar zu lösen vermocht hat. Auch diese nehmlich scheinen eigentlich nur eine unsichtbare, geistige (wirkliche) Kirche zu kennen. Die Conf. Helv. II. cap. 17. erklärt: „Oportet semper fuisse, esse et futurum esse ecclesiam, i. e. e mundo evocatum vel collectum coetum fidelium, sanctorum inquam omnium communionem, eorum videlicet, qui Deum verum

23) Von der anglicanischen hier etwa abgesehen.

24) Den Begriff wahrer und wahrer sichtbaren Kirche ganz objectiv gefaßt — vgl. S. 543 Anm. 18. gegen Ende —, hat allerdings auch weder die reformirte Kirche und irgend eine Secte, noch die katholische etwas Anderes, als eine Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche zu beanspruchen Befugniß; es handelt sich aber hier nicht sowohl darum, wie die außerlutherischen Kirchen ganz objectiv anzusehen seien, sondern wie sie mehr subjectiv selbst angesehen seyn wollten.

25) Die Nothwendigkeit sichtbarer Kirche motivirt Calvin Institut. chr. rel. IV, 1, 4 nur durch die menschliche Schwachheit.

in Christo servatore per verbum et spiritum s. vere cognoscunt et rite colunt, denique omnibus bonis per Christum gratuito oblatis fide participant;" und die Conf. Gall. art. 27.: „Affirmamus ex Dei verbo, ecclesiam esse fidelium coetum, qui in verbo Dei sequendo et pura religione colenda consentiunt, in qua etiam quotidie proficiunt" cet. Noch spiritueller erklärt die (erste) Baseler Confession art. 5.: „Wir glauben eine heil. christliche Kirche d. i. Gemeinschaft der Heiligen, die Versammlung der Gläubigen im Geist, welche heilig und eine Braut Christi ist, in der alle die Bürger sind, die da wahrlich verjehen (bekennen), daß Jesus sei Christus das Lämmlein Gottes .. und auch durch die Werke der Liebe solchen Glauben bewähren [26]);" und die Conf. Belg. art. 27.: „Credimus et confitemur unicam ecclesiam catholicam seu universalem, quae est congregatio sancta seu coetus omnium vere fidelium christianorum, qui totam suam salutem ab uno I. Chr. exspectant, quatenus videlicet ipsius sanguine sunt abluti et per Spiritum eius sanctificati atque obsignati .. Sancta haec ecclesia certo in loco non est sita vel limitata aut ad certas singularesque personas alligata, sed per totum mundum sparsa atque diffusa." Aehnlich fordert der Heidelberger Katech. Fr. 54. als Bedingung der Kirche nur eine Versammlung „in Einigkeit des wahren Glaubens" (und zwar „von Anbeginn der Welt [27])"), also etwas lediglich Unsichtbarem, und damit hängt dann auch zusammen die Fassung der Worte des 3. Artikels im Symb. ap. durch den Heidelberger Katech. als des Glaubens an „eine heilige allgemeine christliche Kirche" (s. Fr. 23. u. 54; u. vgl. oben §. 12. S. 63). Dazu kommen nun noch reformirte Symbolstellen, wo geradezu in calvinisch particularistischer Sprache die Kirche definirt wird als die „societas fidelium, quos Deus ad vitam aet. praedestinavit" (Catech. Genev. p. 480; Conf. Scot. art. 16.; vgl. Cyrill. Lucar. Conf. c. 11. — oben S. 544 —), eine Beschränkung der

26) „Ecclesiam i. e. communionem sanctorum, congregationem fidelium in spiritu; quae sancta et sponsa Christi est; in qua omnes illi cives sunt, qui confitentur, I. esse Christum, agnum Dei tollentem peccata mundi, .. atque eandem fidem per opera caritatis demonstrant."

27) Jedenfalls also ohne die Rücksicht auf Einigkeit im Sacrament.

Kirche ausschließlich auf die in Calvinistischem Sinne Auserwählten, wonach allerdings eigentlich nur eine *invisibilis* ecclesia des reformirten Lehrbegriffs übrig bleiben würde [28]), wie geradezu auch die Kirche schlechthin öfter in den reformirten Symbolen nur so — als invisibilis — ausdrücklich bezeichnet wird (Conf. Scot. l. c.; Cat. Genev. p. 481; Conf. Helv. II. c. 17.). Indeß darf hiebei auch andererseits nicht übersehen werden, daß die reformirte Kirche diese ihre Theorie von einer lediglich unsichtbaren Kirche doch theils theoretisch nicht ganz nackt hinstellt — wie schon die Forderung des „rite colunt" in der Conf. Helv. II., des „confitentur" in der Conf. Basil., ja selbst schon des „Coetus" oder „Congregatio" allenthalben, und Aehnliches zeigt, zumal dann nun eine hie und da selbst vorkommende Hinweisung auf Predigt oder auch wohl Predigt und Sacrament als äußeres Kennzeichen [29]), (eine Hinweisung, die indeß der lutherischen schon deshalb nicht analog ist, weil Wort und Sakrament zufolge der Unterordnung ihres Aeußeren unter das Innere, wie sie völlig klar in Beziehung auf Sacrament, unverkennbar, principiell wenigstens, aber auch auf das Wort hervortritt, bei der reformirten Kirche eine mehr innerliche Bedeutung haben, daher auch nicht gleich kräftig ein äußerlich sichtbares Kirchenwesen bedingen können), — theils auch in der Praxis moderirt und bessert; letzteres in einer Weise freilich, welche, nach Calvinistischem Grundsatze, den auch

---

28) Unwürdige Glieder werden danach als gar nicht zur Kirche selbst gehörig betrachtet. Vgl. Conf. Belg. art. 29.: „Nequaquam hic de hypocritarum coetu loquimur, qui quanquam bonis in ecclesia permixti sint, de ecclesia tamen non sunt," womit Conf. Gall. art. 27.: „Minime tamen infitiamur, quin fidelibus hypocritae et reprobi multi sint permixti, sed quorum malitia ecclesiae nomen delere non possit," genauer angesehen, natürlich auf keine Weise in Widerspruch steht.

29) Conf. Helv. II. c. 17.: „Illam docemus veram esse ecclesiam, in qua signa vel notae inveniuntur ecclesiae verae, inpr. vero verbi divini legitima vel sincera praedicatio;" und Conf. Belg. art. 29.: „Notae, quibus vera ecclesia cognoscitur, hae sunt: si ecclesia pura evangelii praedicatione, si sincera sacramentorum ex Chr. praecepto administratione utatur, si disciplina ecclesiastica, ut vitia corrigantur, obtineat." (Von der anglicanischen Kirche s. ob. Anm. 22.)

die Conf. Belg. (s. Anm. 29.) ausdrücklich ausspricht, der Wortespredigt und Sacramentsverwaltung als ein wesentlich nothwendiges Drittes eine gewisse kirchliche Disciplin[30]) (und überhaupt Kirchenverfassung[31])) so vollständig coordinirt, daß dadurch nur ein neues anderes Extrem sich herausstellt, welches, statt mit der luth. Kirche die Kirche allem Conflict mit der Außenwelt möglichst zu entziehen, sie gerade recht darein verwickelt, und streng genommen ein Ziel anstrebt, welches mit seiner idealen Einigung von Kirche und Staat im Grunde nur in den von mehreren Theilen der reformirten Kirche, wiewohl ohne eigentliche symbolische Autorisation, von jeher, vorzüglich neuerlich (und keinesweges bloß in reformirten x. Secten), eben so eifrig behaupteten, als von der lutherischen Kirche in der Augsb. Conf. [32]) entschieden verworfenen Satzungen des Chiliasmus seine volle Realisation würde finden können.

An die reformirte Kirche, insofern dieselbe die Theorie von einer im Grunde lediglich unsichtbaren Kirche festhält, schließen sich nahe die Arminianer und demnächst die Socinianer an, erstere (von der Prädestinationslehre abgesehen) fast ohne alle Modification[33]), letztere modificirt. Die Socinianer verstehen nehmlich, indem sie — Alles in eine auch ohne Kirche mögliche Erkenntniß und Ausübung des göttlichen Willens setzend — den Begriff der Kirche überhaupt für minder wichtig halten, unter Kirche die Gemeinschaft derer, welche der

30) Die lutherischen Grundsätze und überhaupt mehr darüber s. §. 69.

31) Dies nun auch, und vorzugsweise, in der Praxis der sonst hier im Allgemeinen lutheranisirenden anglicanischen Kirche.

32) Die lutherische Kirche (deren Ziel nur ein überirdisches, nicht äußerliches, irgend weltliches ist, und deren biblisch fest begründete Eschatologie für einen biblisch nicht genügend begründeten, ohnehin historisch verrufenen Chiliasmus keinen rechten Raum hat) erklärt Augsb. Conf. Art. 17., mit Verwerfung vor Augen liegender crasser Erscheinungsformen unzweifelhaft auch die Sache negirend: „Item hie werden verworfen etliche jüdische Lehre, die sich auch jetzund eraugen, daß vor der Auferstehung der Todten eitel Heilige, Fromme ein weltlich Reich haben, und alle Gottlosen vertilgen werden" („Damnant et alios, qui nunc spargunt iudaicas opiniones, quod ante resurrect. mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis").

33) Vgl. *Limborch* theol. chr. 7, 1, 6. u. *Curcellaei* tr. de ecclesia p. 659 sqq.; auch Apol. Conf. Rem. p. 241.

die „durch den Diener des Herrn, Imm. Swedenborg, Erleuchteten" (a. a. O. Fr. 41.), „durch welche (Fr. 40.) eine neue Anstalt der göttlichen Güte und Wahrheit ans Licht getreten ist, wodurch die reinen Lehren des h. Wortes bekannt gemacht worden," und die jetzt als die alleinige wahre Kirche betrachtet werden muß.

Was die neue unirte Kirche als solche betrifft, so spricht auch sie theoretisch durchaus die reformirten Ideen von bloß unsichtbarer Kirche aus (auch in der reformirten Fassung des dritten Artikels des apostol. Symbols), die sie in praxi durch das Streben nach äußerer Alleinherrschaft, wie durch die Art ihres Staatskirchenthums, doch auch wieder verleugnet.

§. 68.

Römisch-katholische Lehre insonderheit vom Begriff der Kirche, von ihrer Infallibilität, allein seligmachenden Kraft rc., im Vergleich mit der lutherischen Lehre.

Die Lehre von der Kirche liegt eigentlich als der allgemeine Stützpunkt — der Ring, der Alles zusammenhält — dem ganzen katholischen System zum Grunde; denn alle Punkte, wenn es auf die letzte Gewährleistung der Glaubensbestimmungen ankommt, führen auf die entscheidende Auctorität der Kirche zurück. Dennoch ist das Dogma von der Kirche in den katholischen Symbolen nicht mit der entsprechenden Genauigkeit behandelt. Die Kirche, nach vollständigem katholischen Begriffe[41]), ist die von Gott durch Christus gestiftete, auf die h. Schrift und die Tradition gegründete, von dem H. Geiste fortwährend geleitete, durch eine Repräsentation ihrer Priesterschaft vertretene, unter einem sichtbaren Oberhaupte vereinigte Gemeinschaft, welcher die Fortpflanzung des Christenthums anvertraut ist, und welche ebensowohl Mitglieder in sich faßt, die schon geheiligt sind, als solche, die noch geheiligt werden

---

41) Derselbe wird aber im Conc. Trid. gar nicht, und im Cat. Rom. (I, 10, 7 sqq.) auch nur fragmentarisch dargelegt. Genauer erklärt sich Bellarmin eccles. milit. c. 2, der auch das hier namentlich unumwunden ausspricht, daß nicht irgend Inneres, sondern nur Aeußeres (Glaubensbekenntniß, Sacramentsgemeinschaft und Papstanerkennung) den Begriff der Kirche bedinge (s. die Stelle oben §. 67. Anm. 20.); „ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum."

sollen [42]). Auch der lutherische Begriff von der Kirche [43]) setzt nun gleicherweise die göttliche Stiftung der Kirche durch Christus voraus und ihre fortwährende Leitung durch den H. Geist; er unterscheidet sich aber von dem katholischen wesentlich dadurch, daß er das Wesen der Kirche nicht auch so äußerlich, sondern mehr innerlich auffaßt (§. 67.), ohne jedoch dabei die Nothwendigkeit der äußerlich sichtbaren Leiblichkeit des geistlichen Wesens der Kirche zu leugnen. Auch die lutherische Kirche will die Ungläubigen, Gottlosen und Heuchler von der äußeren Gemeinschaft der Kirche, deren Bestandtheil sie sind [44]), wie das Unkraut des Weizenackers, keineswegs getrennt wissen, und sie hofft, daß dieselben durch die äußere Gemeinschaft für die innere auch noch gewonnen werden können; sie behauptet aber, daß solche Menschen eigentlich nur dem Namen, nicht dem Wesen nach zur Kirche (eben wie das Unkraut zum Weizenacker) gehören; das eigentliche Wesen der Kirche (§. 67.) bestehe in der Gemeinschaft der lebendigen Glieder Christi: eine Gemeinschaft, die nun eben darum in ihrem Wesen so innerlich geistlicher Art ist, weil sich die so Verbundenen nicht sowohl, wie etwa in der katholischen Kirche, durch die Glieder mit dem Haupte, als vielmehr durch das Haupt mit den Gliedern verbunden wissen und sehen [45]).

Zum Beweise, daß nur ihre äußere Gemeinschaft die wahre Kirche ausmache, beruft sich die katholische Kirche auf die Merkmale der Einheit, Allgemeinheit, des Alterthums oder der Apostolicität, und der Heiligkeit, und behauptet, daß dieselben keiner Kirchengemeinschaft zukämen, als der ihrigen. Aber auch die lutherische Kirche vindicirt sich diese Merkmale, wenn gleich der beiderseitige Sinn natürlich ein abweichender ist. Die katholische Kirche macht auf Einheit Anspruch [46]) wegen der durchgän-

---

42) Boni et improbi drückt es schlechthin der Catech. Rom l. c. aus, welchemzufolge (I, 10, 8) selbst „bonos et malos ad ecclesiam *pertinere* catholica fides vere et constanter affirmat.“

43) S. über denselben Genaueres schon §. 67.

44) Nur nach reformirter Lehre (§. 67. Anm. 28.) sind dieselben nicht einmal „de ecclesia.“

45) Die lutherisch-katholische Differenz hinsichtlich des Priesterstandes und Papstes s. §. 69.

46) Ob mit vollem Rechte auf absolute, ist schon oben §. 9, 1. bemerkt worden.

gigen Uebereinstimmung in Lehre, Verfassung und Gebräuchen; die lutherische bloß wegen der inneren Einheit des Glaubens und der äußeren in Predigt des Evangeliums und Sacramentsverwaltung [47]). Die katholische Kirche erklärt sich für die allgemeine um ihrer so allgemeinen (?) Verbreitung willen in ihrer vollständigen streng gehaltenen Eigenthümlichkeit, und weil außer ihr kein Heil sei; die lutherische giebt der wahren Kirche das Prädicat der Katholicität [48]), weil sie (nach der Apol. der A. C. Art. 4. p. 146 [49])), die allgemeine Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen („qui de evangelio consentiunt"), sich nicht auf gewisse Länder oder Völker beschränke, sondern „aus den durch die ganze Welt zerstreuten Menschen bestehe, welche dasselbe Evangelium, denselben Christus, denselben H. Geist und dieselben Sacramente hätten, möchten sie nun dieselben oder ungleiche Ceremonien haben." Die katholische Kirche schreibt sich einen apostolischen Charakter zu wegen des äußeren Zusammenhangs mit der Apostelzeit durch die ununterbrochene Succession der Bischöfe und Priester; die lutherische [50]) behauptet mit gleicher Entschiedenheit den Zusammenhang mit der Apostelzeit, wenn sie auch das Successionsargument gern fahren läßt, und äußerlich nur durch Zurückführung ihrer rein historischen Entwickelung auf die apostolische Stiftung, dazu dann aber auch innerlich als treue Bewahrerin apostolischer Lehre ihren apostolischen Charakter begründet [51]). Das Merkmal der Heilig-

---

47) Augsb. Conf. Art. 7.: „Es wird auch gelehret, daß allezeit müsse Eine heilige christliche Kirche („una sancta ecclesia") seyn und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Ev. rein gepredigt und die heil. Sacramente laut des Evangelii gereichet werden. Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen" rc. S. §. 67. u. vergl. auch Anm. 50.

48) Daß sie dieselbe allerdings auch wohl ausdrücklich katholische oder allgemeine Kirche nennt (auch an der sogleich anzuführ. Stelle der Apol. der A. C. p. 146 — Weiß S. 182 —: („Ich gläube eine katholische gemeine christl. Kirche"), s. oben §. 12. Anm. 13.

49) Vergl. oben §. 67. S. 538 Anm. 4. u. S. 541 Anm. 12.

50) Sie recipirt ja auch das *unam* sanctam cathol. et *apostolicam* ecclesiam" („eine einige heil. christl. apostolische Kirche") des Symboli Nicaeni (s. ob. S. 67).

51) Er kann ihr gerade ebenso wenig bestritten werden, als dem apostolischen Symbolum der seinige.

keit endlich vindicirt sich die katholische Kirche vermöge der heiligen Handlungen, namentlich der Sacramente, die in ihrem Schooße auf die rechte Weise verwaltet würden; die lutherische Kirche [52]) giebt der wahren Kirche das Prädicat der Heiligkeit, weil sie in der That eine Gemeinschaft der an Christum wahrhaft gläubig gewordenen und geheiligten Seelen sei, zugleich auch in der Leibhaftigkeit heiliger Lehre und heiliger Sacramente [53]).

Wie nach dem Bemerkten die katholische Kirche nur sich für die wahre hält, so bezieht dieselbe ganz consequent auch Alles, was Christus von der (wahren) Kirche als der wahren Gemeinschaft der Gläubigen im Allgemeinen sagt, eben nur auf sich in ihrer äußeren Erscheinung. Wenn Christus den Seinen seine stete Allgegenwart verheißt, so gilt dies ausschließlich der katholischen Kirche; wenn er den Aposteln den Geist zusagt, der sie in alle Wahrheit leiten solle, so geht dies zugleich nur auf die angeblich alleinigen Nachfolger der Apostel, die katholischen Bischöfe und Priester. Demgemäß erklärt sich, und eben nur sich, denn auch die katholische Kirche für erhaben über jeden Irrthum und das durch ihre Repräsentanten in Glaubenssachen Festgesetzte für göttliche, unverbesserliche Wahrheit. Der Catech. Rom. 1, 10, 18. spricht die Infallibilität der Kirche mit deutlichen Worten aus: „Haec una ecclesia errare non potest in fidei ac morum disciplina tradenda, cum a Spiritu S. gubernetur“ [54]); und das Tridentiner Concil setzt dieselbe wenigstens voraus, wenn es der Kirche das Recht zuschreibt (s. §. 29, 3, a. u. vergl. §. 30.), über die Auslegung der h. Schrift und über den Inhalt der Tradition in letzter Instanz zu entscheiden, eine Gewalt, die

---

52) S. Anm. 47.

53) Vergl. §. 67. S. 539, namentlich auch Anm. 9. — „Sie ist — sagt insbesondere auch Luther von der Kirche in der letzteren eben angef. Beziehung (Pred. über das Ev. Reinig. Mar., Hauspost. Lpz. A. XVI, 146) — sie ist eine reine Jungfrau im Geist; denn sie hat das reine Wort Gottes und die heil. Sacramente; davon gehet sie schwanger, und gebieret immerdar Christen“ rc.

54) Im Zusammenhange lautet die Stelle: „Quemadmodum haec una ecclesia errare non potest . . : ita ceteras omnes, quae sibi ecclesiae nomen arrogant, ut quae diaboli spiritu ducantur, in doctrinae et morum perniciosissimis erroribus versari necesse est.“

ja nur einem Tribunal zugeschrieben werden kann, welches in seinen Erklärungen keinem Irrthum unterworfen ist [55]). Die katholischen Dogmatiker [56]) gründen diese Infallibilität ihrer Kirche theils auf die vermeintliche Ungewißheit des Glaubens, wenn derselbe bloß auf der Schrift und ihrer schwankenden Auslegung beruhe — eine Ungewißheit, die aber bei gründlicher Schriftauslegung und zugleich gebührender Traditionsbeachtung weder in störendem Maaße vorhanden, noch in der katholischen Kirche, bei historisch vor Augen liegendem mannichfachen Schwanken und

55) Gleicherweise behauptet auch die griechische Kirche ihre Infallibilität. S. Conf. orthod. p. 152 sq., woselbst der Kirche (der griechischen) Inspiration beigelegt wird; und vergl. Dosithei Conf. c. 2.: *Τὴν καθολ. ἐκκλησίαν ὡς λαλοῦσαν ἐκ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἀδύνατον πάντη ἁμαρτῆσαι, ἢ ὅλως ἀπατῆσαι καὶ ἀπατηθῆναι.* (Vergl. auch oben §. 31.)

56) Unter ihnen spricht z. B. Bellarmin. eccl. milit. c. 14. die Infallibilität, indem er sie zugleich zu veranschaulichen strebt, mit diesen Worten aus: „Nostra sententia est, ecclesiam absolute non posse errare nec in rebus absolute necessariis nec in aliis, quae credenda vel facienda nobis proponit, sive habeantur expresse in scripturis sive non; et cum dicimus, ecclesiam non posse errare, id intelligimus tam de universitate fidelium, quam de universitate episcoporum,“ aus welcher letzteren Bestimmung freilich die Unmöglichkeit resultiren würde, die infallibele Stimme der Kirche je mit voller Sicherheit zu vernehmen. Vergl. oben §. 30. S. 163. Indeß bestimmt Bellarmin die Infallibilität der Kirche theils anderwärts auch noch anders, handgreiflicher, realisirbarer, indem er ihre Stimme z. B. de verbo Dei 3, 10. auch schon auf einem rechtmäßigen Concil schlechthin oder durch den Papst in cathedra abgegeben werden läßt („Verbum ecclesiae i. e. concilii vel pontificis docentis ex cathedra non est verbum hominis i. e. verbum errori obnoxium, sed aliquo modo verbum Dei i. e. prolatum assistente et gubernante Sp. Sancto“); theils restringirt er auch an jenem obigen Orte selbst die geforderte universitas schon auf eine „repraesentativa,“ wie sie namentlich auf einem allgemeinen Concil („cui interesse possunt et debent episcopi totius orbis, nisi legitime impediantur, et cui nemo recte praesidet, nisi summus pontifex aut alius eius nomine“ nach Bellarm. Concil. 1, 4; und auf welchem übrigens — nach demselben l. c. 1, 15. — nur die Bischöfe als iudices das ius suffragii haben, während Andere nur ex privilegio et consuetudine oder als gelehrte Beistände demselben beiwohnen) allerdings katholischerseits als vorhanden angenommen wird, und insbesondere auch in den Decreten des Tridentiner Concils in aller Form angenommen, anerkannt und ausgesprochen worden ist. Vergl. übrigens §. 69.

Irren derselben, überhaupt nicht vorhanden ist —; theils auf die auch von den Protestanten anerkannte (von ihnen nur aber nicht ins Extrem getriebene) Nothwendigkeit, der Kirche (die freilich auch nur aus Einzelnen besteht, unter denen noch wenigere Einzelne die irgend legitimirten Stimmführer sind) eine höhere Autorität, als dem Einzelnen, zuzuschreiben; theils endlich auf die oben angezogenen Schriftstellen mit Christi Verheißungen für die Kirche, wie Matth. 28, 20 u. s. w., ferner auf Matth. 28, 18 (von der Gewalt zu binden und zu lösen) und in Beziehung auf das Oberhaupt der Kirche Luc. 22, 32 (von dem Befehl an den Petrus, seine Brüder zu stärken), welche Stellen sie nach dem Vorurtheil von der alleinigen Wahrheit ihrer äußeren Kirche und von dem particularistischen Verhältnisse des Petrus und der Apostel zu der römischen Kirche, mißdeuten. Im Grunde aber wird die Idee von der Infallibilität der Kirche als absolut nothwendiges höchstes Princip des Katholicismus, so wie die von der Kirche überhaupt, katholischerseits vielmehr ponirt, als erwiesen. Man hält es für würdig, das höchste Princip nicht zu beweisen, nicht einmal überall deutlich auszusprechen, sondern es nur stillschweigend vorauszusetzen und praktisch anzuwenden. Die katholische Kirche macht sich mehr geltend durch ihr Daseyn und ihre fühlbare Autorität selbst, als durch eine wissenschaftliche Begründung ihrer Ansprüche; sie beginnt [57]) mit einer hohen stillschweigenden Voraussetzung ihrer selbst und der Eigenschaften, die sie sich beilegt, insbesondere ihrer Unfehlbarkeit, und will es vergessen machen, vor Allem sich selbst, daß diese hohe imponirende Voraussetzung auf der allerfeinsten satanischen Täuschung beruht. — Auch die lutherische Kirche nun erklärt die Kirche für irrthumsfrei [58]); doch nur die

57) So auch namentlich, und hier vielfach ausdrücklich, in den Decreten des Tridentiner Concils.

58) „Haec ecclesia — sagt die Apol. C. A. art. 4. p. 148 von den „vere credentes ac iusti sparsi per totum orbem“ mit den Merkmalen reiner Lehre und Sacramente schlechthin — haec ecclesia proprie est columna veritatis.“ (Nicht so schlechthin, sondern schon einigermaßen beschränkt drücken reformirte Symbole dies aus; vergl. Conf. Helv. II. c. 17.: „Ecclesia Dei .. non errat, *quamdiu* innititur petrae Christi et fundamento prophetarum et apostolorum.“) Vergl. Luthers: „Kann Gott nicht lügen, also auch die Kirche nicht irren“ oben §. 30. Anm. 66,

wahre, in der der Geist Christi lebendig ist, die aber freilich in ihrer äußeren Erscheinung auf dieser Erde immer etwas Unvollkommenes an sich trägt, und gar leicht in ein Mißverhältniß, in eine Disharmonie zwischen Geist und Leib gerathen kann; der römischen Kirche als solcher [59]) spricht sie den Vorzug der Infallibilität entschieden ab [60]).

In genauem Zusammenhange mit dem Infallibilitätsbegriffe in seiner Anwendung auf die katholische Kirche steht nun ferner auch der des allein seligmachenden Vermögens. Ist nehmlich die katholische Kirche allein im Besitz untrüglicher religiöser Wahrheit, so folgt daraus, daß außer derselben kein wahres geistliches Heil, keine Seligkeit möglich ist. Dieser Satz resultirt indeß nicht erst aus dem Infallibilitätsbegriffe, sondern schon aus dem Begriffe ausschließlich wahrer Kirche in seiner Anwendung oder aus dem Begriffe der Kirche schlechthin in seiner ausschließlichen Anwendung auf die katholische, wenn nehmlich nur Kirche das Institut zur Seligkeit durch die Gemeinschaft mit Christo ist, außer welcher ja freilich kein Heil gedacht werden kann. Ebendeshalb aber, weil das alleinige Vermögen zur Seligkeit durch Christus und durch die Gemeinschaft mit ihm vermittelst der Kirche bedingt ist, leidet jener Satz auch, nur allgemeiner — nicht von der katholischen Kirche, sondern von der wahren, oder schlechthin — von der Kirche gefaßt, eine allgemeinere Anwendung, so daß das darin Gesagte keinesweges als ausschließlich katholische Lehre erscheinen kann. Die Worte: *Extra ecclesiam nulla salus* enthalten vielmehr eine Wahrheit, die ebensowohl auch von der lutherischen, als von der

---

59) Von ihr („Bischöfe und Concilia," „der Papst und die Bischöfe in den Concilien," ꝛc.) ist in concreto auch allein in den beiden Kirchenpostill-Predigten Dom. 1. p. Epiph. (Lpz. A. XIII, 321 ff.) die Rede, wo Luther der Kirche Infallibilität ab- und nur dem Worte Gottes zuspricht.

60) Apol. C. A. art. 4. p. 150: „Non est ad pontifices transferendum, quod ad veram ecclesiam pertinet, quod videlicet sint columnae veritatis." (Auch die anglicanische Kirche Art. angl. 19. behauptet ausdrücklich: „The church of Rome hath erred," obgleich sie in einer historisch falschen, die relativ von jeher größere römische Rechtgläubigkeit beeinträchtigenden Form den Satz ausspricht: „As the church of Ierusalem, Alexandria and Antioch have erred, so also the ch. of Rome hath erred.")

katholischen Kirche anerkannt wird[61]), und die lediglich je nach der Verschiedenheit des katholischen und des lutherischen Begriffes von Kirche einen verschiedenen, allerdings aber auch nun bloß nach der einen Fassung (der lutherischen) einen wahren, nach der anderen (der katholischen) einen falschen Sinn hat. Wenn nehmlich beim Ausspruch jenes Satzes die lutherische Kirche, ihrem Begriff von der Kirche gemäß, an die über die ganze Erde zerstreute Gemeinschaft der Gläubigen und Geheiligten denkt, die allerdings nur da recht rein, wahrhaft fest und dauernd seyn kann, wo sie auch äußerlich durch reines Wort und reines Sacrament sich kennt-

61) „In dieser (der rechten christlichen Kirche) — sagt Luther (Kirchenpostille Epistelpr. D. 17. p. tr. Lpz. A. XIV, 332) — muß ein jeder sich finden lassen und derselben eingeleibet seyn, wer da will selig werden und zu Gott kommen, und wird außer ihr niemand selig;" „denn es ist beschlossen (ebenda D. 18. p. tr. S. 337 a), daß außer der Kirchen Christi kein Gott, keine Gnade, noch Seligkeit ist." Ungefähr ebenso Luthers Glaubensbekenntniß (s. Anhang), so wie viele andere Stellen desselben (z. B. Kirchenpostille, Weihn.=Epistelpred., Lpz. A. XIII, 130: „Außer der christl. Kirche ist keine Wahrheit, kein Christus, keine Seligkeit;" ꝛc.). Und so denn auch die lutherischen Symbole. Vergl. Gr. Katech., 3. Art. p. 500 sq.: „Außer der Christenheit, da das Evangelium nicht ist, ist auch keine Vergebung nicht, wie auch keine Heiligkeit da seyn kann," und p. 503: „Was außer der Christenheit ist, es seien Heiden, Türken, Jüden oder falsche Christen und Heuchler, ob sie gleich nur Einen wahrhaftigen Gott gläuben und anbeten, so wissen sie doch nicht, was er gegen ihnen gesinnet ist, .. darum sie in ewigem Zorn und Verdammniß bleiben, denn sie den HErrn Christum nicht haben, dazu mit keinen Gaben durch den H. Geist erleuchtet und begnadet sind." (Auch reformirterseits spricht die Conf. Belg. art. 28. es ausdrücklich aus, daß „extra ecclesiam nulla sit salus," weshalb sich Niemand von ihr trennen dürfe, und die Conf. Helv. II. c. 17 erklärt: „Communionem cum ecclesia Chr. vera tanti facimus, ut negemus, eos coram Deo vivere posse, qui cum vera Dei ecclesia non communicant, sed ab ea se separant. Nam ut extra arcam Noë non erat ulla salus, pereunte mundo in diluvio, ita credimus extra Christum, qui se electis in ecclesia fruendum praebet, nullam esse salutem certam, et proinde docemus, vivere volentes non oportere separari a vera Christi ecclesia;" wiewohl doch letztere Stelle eigentlich nur sagt: Extra ecclesiam nulla salus *certa*, und die reformirten Symbole überhaupt natürlich mehr, als die lutherischen, nur auf das Unsichtbare der Kirchengemeinschaft sich beziehen, auch eigentlich nicht sowohl das Nichtdarinseyn [wie denn Zwingli bekanntlich geradezu die Seligkeit rechtschaffener Heiden behauptet hat], als die Trennung von derselben verpönen).

lich macht [62]), ohne daß sie doch aber in unbedingter Nothwendigkeit an diese äußeren Kennzeichen und also die Seligkeit in absoluter Nothwendigkeit an die lutherische Kirche gebunden seyn müßte, wofern nur wirklich lebendiger reiner Glaube als unumgängliche Grundlage und zwar in einem Maaße vorhanden ist, daß unbewußt etwa beigemischtes Irriges darum keine übermögende Gewalt über die Seele haben kann [63]): so beschränkt dagegen die **katholische** Kirche, der Divergenz ihres Begriffs von Kirche gemäß, den Inhalt jener Worte und das Vermögen der Beseligung nur auf **ihre** äußere Gemeinschaft, nur auf die Theilnahme an ihrer,

---

62) Luther im Glaubensbekenntnisse (s. Anhang) bezeichnet darum die Christenheit, von welcher er sagt: „Außer solcher Christenheit ist kein Heil," keineswegs bloß etwa als die Gemeinschaft der Gläubigen rc., sondern vielmehr mit diesen umfassenden Worten: „Denn daselbst ist das Evangelium, die Taufe, das Sacrament des Altars, darinne Vergebung der Sünden.., und ist auch Christus und sein Geist und Gott daselbst."

63) Die Apol. C. A. art. 4. p. 148 (s. die Stelle oben Anm. 18. S. 543) urgirt ja ausdrücklich nur den reinen **Grund**, möchten auch selbst Heu und Stoppeln aus **Schwachheit** darauf gebauet seyn, (— wie denn auch **Luther** Von den Conciliis und Kirchen Lpz. A. XXI, 287 von dem „christlichen heiligen Volk," das „erstlich am heiligen Gottes Worte zu erkennen," sagt: „Wiewohl dasselbe ungleich zugehet, wie St. Paulus saget. Etliche habens ganz rein, etliche nicht ganz rein. Die, so es rein haben, heißen die, so Gold, Silber, Edelsteine auf den Grund bauen; die so es unrein haben, heißen die, so Heu, Stroh, Holz auf den Grund bauen, doch durchs Feuer selig werden," und dann recapitulirend fortfährt: „Dieses ist das Hauptstück und das hohe Haupttheiligthum, davon das christl. Volk heilig heißet, denn Gottes Wort ist heilig" rc.), verwirft also unbedingt nur grundstürzende Irrthümer; welchemgemäß dann in Beziehung auf falsche Kirchen die spätere lutherische Orthodoxie den Canon hingestellt hat (s. §. 3. S. 12 Anm. 1.): „In ecclesia falsa, quatenus est falsa, non datur salus; in ecclesia falsa, quatenus in eadem verbum Dei exstat et sacramenta administrantur, datur regeneratio et salus, at non sine ingenti periculo animarum:" eine Mäßigung und Besonnenheit, welche gegen die reformirte Härte wider alles Katholische (Conf. Gall. art. 28.: „Papisticos conventus damnamus, quod pura Dei veritas ab illis exulet.. Ac proinde arbitramur, omnes eos, qui sese eiusmodi actionibus adiungunt et iis communicant, a Christi corpore se ipsos separare") und gegen die katholische wider schlechthin alles Akatholische („ut quae diaboli spiritu ducantur" Catech. Rom. I, 10, 18.) um so leuchtender absticht.

doch gerade so gefälschten, Lehre, Verfassung und Cultusform. Der Catech. Rom. schließt an den positiven Satz von der Infallibilität der Kirche sogleich die schneidende polemische Behauptung an (1, 10 qu. 18.; s. die Stelle ob. S. 555 Anm. 54.), daß „alle andere [akatholische] Gemeinschaften, die sich den Namen der Kirche anmaßten, als von dem Geiste des Teufels geleitet nothwendig in den verderblichsten Irrthümern der Lehre und der Sitten befangen seyn müßten," und fügt dann hinzu (a. a. O. qu. 19.), „in der Kirche Gottes (der kathol.) allein und außer derselben nirgends werde der wahre Cultus und das wahre Opfer gefunden, welches Gott wohlgefällig seyn könne" [64]), nachdem er schon zuvor (l. c. qu. 16.) bemerkt hatte, „allgemein werde die Kirche" (eben nur die katholische) „auch deshalb genannt, weil alle, die das ewige Heil erlangen wollten, sich an sie halten müßten, gerade so wie die, die der Sündfluth entrinnen wollten, die Arche besteigen mußten [65])." Ebenso redet das Concil. Trid. Sess. 5. Decr. de peccato originali (s. die Stelle oben §. 38. Anm. 23.) von der „fides nostra catholica, sine qua impossibile est placere Deo," und die Professio fid. Trid. von der „catholica fides, extra quam nemo salvus esse potest."

§. 69.

Katholische Lehre von der Repräsentation und dem Oberhaupte der Kirche (der Hierarchie) in Vergleich mit der entsprechenden lutherischen vom Amte der Diener des Worts.

An den Begriff, den die katholische Kirche von sich giebt, als einer bloß sichtbaren Gemeinschaft in absoluter Einheit der Lehre, Verfassung und Gottesverehrung, mußte leicht, ja nothwendig die Forderung sich anschließen, daß die Kirche auch eine ordnende und herrschende sichtbare Repräsentation und einen höchsten Einheitspunkt in einem

64) Cat. Rom. 1, 10, 19: „In sola Dei ecclesia, neque extra eam, usquam, verus cultus verumque sacrificium reperitur, quod Deo placere ullo modo possit."

65) Cat. Rom. 1, 10, 16: „Universalis etiam ob eam causam dicitur (eccl.), quod omnes, qui salutem aeternam consequi cupiunt, eam tenere et amplecti debeant, non secus ac qui arcam, ne diluvio perirent, ingressi sunt."

sichtbaren Oberhaupte haben müsse. Diese ihre Repräsentation nun hat die Kirche im Priesterstande. Nach der mehr alttestamentlich gestalteten Idee des Priesterthums, wie sie schon im 3. Jahrhundert in der christlichen Kirche sich geltend machte, und sich dann immer mehr in hierarchischem Sinne entwickelte, bilden die Geistlichen einen besonderen, von dem der Laien wesentlich verschiedenen Stand [66]). Es kommen ihnen als Priestern eigenthümliche Vorzüge und Rechte zu; insbesondere haben sie fortdauernd die Bestimmung, Vermittler zwischen Gott und dem christlichen Volke zu seyn, und verhalten sich zu den Laien, wie die Regierenden [67]) zu den Regierten. Nach bestimmter göttlicher Anordnung aber [68]) und zu desto mehrerer Veranschaulichung der Würde des Priesterthums [69]) sind die Priester in verschiedene Ordnungen und Grade abgetheilt [70]),

66) In keinem katholischen Symbol zwar ist das Verhältniß des Clerus zu den Laien in einem präcisen Satze bestimmt ausgesprochen; doch führt das oben §. 66, 2. in Rücksicht der Priesterweihe Bemerkte und das hier über Hierarchie noch zu Bemerkende, verglichen mit der Ausdrucksweise der dogmatischen Lehrbücher, nothwendig zur Anerkennung des wesentlichen Unterschiedes zwischen beidem. Die Idee des Priesterthums an sich ist in der schon oben §. 66. S. 526 angef. Stelle Conc. Trid. Sess. 23. Sacr. ordinis Cap. 1. vollständig begründet („Cum in N. T. sanctum eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione cathol. ecclesia acceperit: fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est“ cet.).

67) Das „sub regimine legitimorum pastorum“ bildet ja einen integrirenden Bestandtheil des katholischen Begriffs von Kirche (s. oben §. 67. Anm. 20. die Stelle aus Bellarmin).

68) Conc. Trid. Sess. 23. Sacr. ord. Can. 6.: „Si quis dixerit, in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris: anathema sit.“

69) Conc. Trid. l. c. Cap. 2.: „Cum divina res sit tam sancti sacerdotii ministerium: consentaneum fuit, quo dignius et maiori cum veneratione exerceri posset, ut in ecclesiae ordinatissima dispositione plures et diversi essent ministrorum ordines, qui sacerdotio ex officio deservirent, ita distributi, ut, qui iam clericali tonsura insigniti essent, per minores ad maiores adscenderent“ cet.

70) Conc. Trid. l. c. Can. 2.: „Si quis dixerit, praeter sacerdotium non esse in ecclesia catholica alios ordines, et maiores, et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur: anathema sit.“

so daß sie dem Range nach wesentlich unter sich ungleich sind; und so bildet sich eine stufenmäßig steigende genau geregelte Hierarchie („quae est ut castrorum acies ordinata“ [71])). Auf der untersten Stufe des eigentlichen ordo sacerdotalis [72]) stehen die schlechthin s. g. Priester (d. i. Presbyter); dann — und zwar in wesentlich höherem Amt und Würde [73]) — folgen die Bischöfe, welche als Nachfolger der Apostel [74]) eine ununterbrochene Reihe bilden, und von denen die Erzbischöfe und dann die Patriarchen, obwohl wieder höherer Auctorität, doch [75]) nicht wesentlich verschieden sind [76]). Ueber alle endlich als die oberste Spitze der kirchlichen Hierarchie und als der Einheitspunkt für das ganze kirchliche Leben erhebt sich der römische Bischof oder der Papst, welcher als Nachfolger des ersten der Apostel, des Petrus, und als Stellvertreter Christi auf Erden das sichtbare Oberhaupt der Kirche ist.

---

71) Conc. Trid. l. c. Cap. 4.

72) Die vom Conc. Trid. l. c. Can. 6. (Anm. 68.) als die unterste Stufe der Hierarchie bezeichneten „ministri“ gehören nur im uneigentlichen Sinne zum ordo sacerdotalis; selbst schon die „Diaconi“ (vergl. Conc. Trid. l. c. Cap. 2.: „non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis“), und noch weit sichtlicher die (ebenda sodann aufgezählten) „Subdiaconi, Acolythi, Exorcistae, Lectores, Ostiarii“ (vergl. indeß auch oben §. 66. Anm. 408).

73) S. die oben §. 66. Anm. 410 angef. Stellen Conc. Trid. l. c. Cap. 4. und Can. 7.

74) „In apostolorum locum successerunt“ Conc. Trid. l. c. Cap. 4.

75) Weshalb denn auch das Conc. Trid. l. c. Cap. 4. und Can. 6. überhaupt gar keine höhere Stufe der Hierarchie, als den Episcopat schlechthin, anführt.

76) Vergl. Catech. Rom. 2, 7, 26.: „Tametsi unus est ordo sacerdotalis, varios tamen dignitatis et potestatis gradus habet. Primus est eorum, qui sacerdotes simpliciter vocantur. Secundus est episcoporum, qui singulis episcopatibus praepositi sunt, ut non solum ceteros ecclesiae ministros, sed fidelem populum regant et eorum saluti summa cum vigilantia et cura prospiciant.. Tertius gradus est archiepiscoporum, qui pluribus episcopis praesunt, qui metropolitani etiam vocantur, quod illarum urbium antistites sint, quae tanquam matres habeantur illius provinciae. Quare superiorem, quam episcopi, locum et ampliorem potestatem habent, tametsi ab episcopis ordinatione nil differunt. In quarto gradu patriarchae collocantur i. e. primi supremique patres.“

Hierin, in dieser Bestimmung über den Papst, kommen alle Katholiken überein, und dies ist auch in den kirchlichen Symbolen festgestellt. Das Concil. Trid. — zwar nur beiläufig, doch im wesentlichen Einklange mit den früheren genaueren Erklärungen des Florentiner Concils [77]) — schreibt (Sess. 14. de poenitentia Cap. 7.) dem Papste — „summo“ oder „sanctissimo Romano Pontifici“ (Sess. 25. Decr. de reform. Cap. 10. und Sess. 25. Contin. Decr. de indice libr. et catech.) — (als „Dei in terris vicario“ Sess. 6. Decr. de reformatione Cap. 1.) „supremam in ecclesia universa potestatem“ zu [78]), und behält ihm ausdrücklich (Sess. 23. sacr. ordinis Can. 8.) die Bestätigung der Bischöfe [79]), so wie auch (Sess. 25. de indulgentiis und Sess. 22. Decr. super petitione concessionis calicis [80])) die Bestimmung über Ablaßertheilung und Communio sub utraque, desgleichen Sess. 25. ll. c. andere ähnliche oberrichterliche Befugnisse, vor [81]). Die Professio fidei Trid. [82]) erkennt „die heilige katholische und apostolische römische Kirche als

77) Concil. Florent. diffinit. (bei Harduin. IX. p. 986): „Diffinimus, sanctam apostol. sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum et ipsum pontificem Rom. successorem esse Petri, principis apostolorum, et verum Christi vicarium totiusque ecclesiae caput et omnium Christianor. patrem ac doctorem existere“ cet.

78) Sess. 14. l. c.: „Pontifices Max. pro suprema potestate sibi in ecclesia universa tradita“ cet. (Daher heißt der P. auch Sess. 22. — s. ob. S. 494 — schlechthin sanctiss. Dominus noster“).

79) „Si quis dixerit, episcopos, qui auctoritate Romani pontificis assumuntur, non esse legitimos et veros episcc., .. anath. sit.“

80) Die Stellen s. oben §. 65. Anm. 360 und §. 63. S. 494.

81) Auch das Absolutionsrecht bei besonders groben Verbrechen ist das Conc. Trid. l. c. Sess. 14. cap. 7. nicht abgeneigt dem Papste vorzugsweise zuzusprechen („Visum est, ut atrociora quaedam et graviora crimina non a quibusvis, sed a summis dumtaxat sacerdotibus absolverentur; unde merito Pontifices Max. pro suprema potestate sibi in eccl. univ. tradita causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari iudicio reservare“); indeß will es doch auch die Bischöfe von demselben nicht ausgeschlossen wissen („Neque dubitandum est — heißt es sogleich darauf weiter, .. quin hoc idem episcopis omnibus in sua cuique dioecesi, in aedificationem tamen, non in destructionem, liceat“).

82) S. oben S. 96 f.

omnium ecclesiarum matrem et magistram" an, und schwört „wahren Gehorsam dem römischen Bischof, beati Petri apostolorum principis successori ac Iesu Christi vicario." Der Catech. Rom. (1, 10, 11. 12. vergl. 2, 7, 28.) erklärt, der Inhaber des römischen Stuhls, der rechtmäßige Nachfolger des Apostelfürsten, sei der einzige sichtbare Regierer der Kirche, wie Christus der unsichtbare; dies sichtbare Oberhaupt sei, nach aller Kirchenväter Meinung, zur Bildung und Erhaltung der Kircheneinheit nothwendig, und es gebühre demselben summus dignitatis gradus und iurisdictionis amplitudo nach göttlichem Recht, als Vater und Leiter aller Gläubigen und Bischöfe und Stellvertreter Christi rc.[83]). Bei alle dem aber findet sich doch in den katholischen Symbolen keine ganz genaue Bestimmung über die Machtvollkommenheit des Papstes, und namentlich ist es nicht entschieden, ob eigentlich er die Rechte aller Bischöfe in sich vereinige, ob er auch für seine Person die Repräsentation der Kirche darstelle, und ob also ihm auch für seine Person die Fähigkeit zustehe, mit Infallibilität in Sachen des Glaubens zu entscheiden, oder ob das Gegentheil statt habe: eine Divergenz der Ansichten innerhalb der katholischen Kirche selbst, welcher zufolge die Theologen (vergl. oben §. 9, 1. Ende) sich in Anhänger des Episcopal- und des Papalsystems theilen[84]).

---

83) Cat. Rom. 1, 10, 11: „Unus est ecclesiae rector ac gubernator, invisibilis quidem Christus, .. visibilis autem is, qui Romanam cathedram, Petri apostolorum principis legitimus successor, tenet." — Ib. 1, 10, 12: „Fuit illa omnium patrum ratio et sententia, hoc visibile caput ad unitatem ecclesiae constituendam et conservandam necessarium fuisse." — Ib. 2, 7, 28: „Catholica ecclesia Romanum pontificem maximum, quem in Ephesina synodo Cyrillus Alexandrinus archiepiscopum totius orbis, terrarum patrem et patriarcham appellat, semper venerata est. Cum enim in Petri apostolorum principis cathedra sedeat, in qua usque ad finem sedisse constat, summum in eo dignitatis gradum et iurisdictionis amplitudinem, non quidem ullis synodicis aut aliis humanis constitutionibus, sed divinitus datam agnoscit. Quamobrem omnium fidelium et episcoporum ceterorumque antistitum, quocunque illi munere et potestate praediti sint, pater ac moderator universali ecclesiae ut Petri successor Christique verus et legitimus vicarius in terris praesidet."

84) Das Episcopalsystem geht von der göttlichen Einsetzung des bischöf=

Was nun die lutherische Kirche betrifft, so erkennt sie ebenfalls an, daß Gott selbst ein geistliches Amt eingesetzt habe [85]),

---

lichen Amtes aus, und betrachtet den Papst, als Oberhaupt der Kirche, nur als den ersten unter denen, die nach göttlicher Bestimmung eigentlich gleich berechtigt seien, als den primus inter pares, aus welchen Grundsätzen dann eine größere Freiheit der Bischöfe in ihrem Wirkungskreise und die Praxis resultirt, daß nur von Rom ausgegangene, nicht durch bischöfliche allgemeine Concilien (s. darüber §. 68. Anm. 56.) bestätigte Lehrbestimmungen, Einrichtungen und Gebräuche auch keine allgemein kirchliche Geltung besitzen. Nach dem Papalsystem dagegen ist der Papst der Urinhaber und die Quelle aller kirchlichen Gewalt, der ursprüngliche Besitzer aller Kirchenämter, die Quelle der bischöflichen Rechte, die dann erst von ihm an die Bischöfe übergehen, und der höchste Gesetzgeber in der Kirche, obwohl immer in Sachen des Glaubens doch dann nur infallibel, insofern er ex cathedra d. h. als Papst entscheidet. Nach diesem letzteren System wäre die katholische Kirche eine absolute, nach jenem ersteren eine, durch den Episcopat und die allgemeinen Concilien beschränkte, constitutionelle geistliche Monarchie. (Die Divergenz übrigens vermittelt auch hier wieder Bellarmin, insofern er [z. B. de verbo Dei 3, 3.] „concilium episcoporum, confirmatum a summo ecclesiae totius pastore sive summum pastorem cum concilio aliorum pastorum," und ib. 3, 10. schlechthin „concilium vel pontificem docentem ex cathedra," dessen Stimme infallibel, einander gleichstellt. Vergl. übrigens §. 68. Anm. 56. Aehnlich dann auch neuerlich Möhler, welcher in der Symbolik §. 42., 2. A. S. 370 f., vom Papalsystem sagt, daß es, „ohne die göttliche Institution der Bischöfe zu verkennen, die Kraft der Mitte besonders hervorhebe," vom Episcopalsystem, daß es, „ohne die göttliche Einsetzung des Primates zu leugnen, die Kraft vorzüglich nach der Peripherie zu lenken suche," und demgemäß Beides als etwas durch wohlthätige Reibung sich gegenseitig Ergänzendes auffaßt, so daß dadurch „sowohl die eigenthümliche, freie Entwickelung der Theile bewahrt, als auch die Verbindung derselben zu einem untheilbaren und lebendigen Ganzen festgehalten werde:" eine Theorie, die nun freilich für die enormen Uebelstände — weil schreienden Widersprüche — der Praxis völlig blind seyn muß, wiewohl diese Uebelstände gerade in der gegenwärtigen Zeit, in welcher praktisch das Papalsystem unter mannichfachem Kampf ein immer größeres Uebergewicht gewinnt, und das Episcopalsystem fast aller Orten Grund und Boden verliert, allerdings weniger als je hervortreten.)

85) Augsb. Conf. Art. 5. „von dem Predigtamte:" „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt" rc. („daß es sei und heiße des H. Geistes Amt" Luth. Kirchenpostille Ev. z. S. Quasimod., Lpz. A. XIII, 549). Demgemäß wird dasselbe auch als göttlich geordneter Stand im Gegensatz gegen selbsterwählte Möncherei gerühmt Augsb. C. Art. 27. p. 33, Luth. Glaubensbek. u. a.

— wie denn überhaupt dies ganz absolut nur die Quäkersecte leugnet[86]) —, welches sie natürlich nicht allen, sondern nur gewissen Personen gegeben seyn läßt[87]); sie wehrt allen nicht zu diesem Amte Berufenen (in diesem Sinne Laien[88])) die Ausübung desselben[89]), und fordert aus göttlichem Rechte für die, welche dies hochheilige Amt[90]) verwalten, schuldige Ehrerbietung und (nach Hebr. 13, 17)

---

86) S. §. 67. Ende; wogegen die luth. Kirche „adversus fanaticos homines, qui somniant, Spiritum S. dari non per verbum, sed propter suas quasdam praeparationes, si sedeant otiosi, taciti" cet. (Apol. C. A. art. 7. p. 202) die Würde des Predigtamts um so mehr hervorhebt.

87) Denen nehmlich, die — nach A. C. Art. 14. — den „ordentlichen Beruf" dazu empfangen haben (vergl. auch oben §. 66. Nr. 2. das über die Ordination Bemerkte), — so daß in dieser Beziehung (nur „episcopos et sacerdotes" etwa mit „ministros rite vocatos" vertauscht) auch lutherischerseits für wahr erkannt wird, was das Conc. Trid. Sess. 14. poenit. Cap. 6. erklärt, „falsas esse et a veritate evangelii penitus alienas doctrinas omnes, quae ad alios quosvis homines praeter episcopos et sacerdotes clavium ministerium perniciose extendunt" cet. (Vergl. Luthers Schrift wider Emser schon von 1521 — Lpz. A. Th. XVII, S. 632 —: „Dermaßen leugst du auch, daß ich alle Laien zu Bischöfen, Priester und Geistliche also gemacht habe, daß sie sobald unberufen das Amt auch thun mögen" rc.)

88) Das Wort, recht gedeutet, ist keinesweges in der luth. Kirche verpönt. Vergl. nur Luthers (von 1534) „er sei Priester oder Laie" (Lpz. A. Th. XVI, S. 408); desgl. Anm. 87.; und auch die Symbole (Apol. C. A. art. 7. p. 201) unterscheiden sacerdotes (ministri) und populus. (Vergl. das „Laicos quos vocant" Form. Conc. Prooem. p. 571, und das gestattete Nothpfarramt eines „Laien" Schmalk. Artt. p. 353 ob. S. 509).

89) Augsb. Conf. Art. 14. vom Kirchenregiment: „Vom Kirchenregiment wird gelehret, daß Niemand in der Kirchen öffentlich lehren, oder predigen, oder Sacrament reichen soll, ohne ordentlichen Beruf" [„De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus"]. (Nur in äußerster Noth gestatten die luth. Symbole einzelne Ausnahmen [die Symbole namentlich bei der Absolution, so wie die luth. Praxis bei der Nothtaufe] von dieser Regel; s. oben §. 65. Anm. 343.; wie denn auch Luther selbst schon im J. 1521 unmittelbar nach den Anm. 87. angef. Worten fortfährt: „schweigest, daß ich daneben schreibe: Niemand soll selbst sich des Unberufenen unterwinden, es wäre denn die äußerste Noth.")

90) Vergl. Apol. C. A. art. 7. p. 202: „Prodest, quantum fieri potest, ornare ministerium verbi omni genere laudis adversus fanaticos homines" cet.

geistlichen Gehorsam[91]). Aber sie betrachtet die Gesammtheit der Geistlichen nicht, mit Verkennung der urchristlichen Idee von einem allgemeinen (freilich nur geistlichen, nicht etwa leiblichen) christlichen Priesterthum[92]), als einen wesentlich von den Laien verschiedenen, mit Regierungsprivilegien ausgestatteten (dem alttestamentlichen analogen) Priesterstand[93]), sondern vielmehr als einen Stand der ministri (nehmlich der Kirche, des Wortes, Jesu Christi, nicht etwa der einzelnen Gemeinde[94])), als ein mini-

91) In der Conf. Aug. art. 28. de potestate ecclesiastica p. 39 heißt es, nachdem die geistlichen Pflichten und Befugnisse der Bischöfe, „hoc est, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum," [„episcopi seu pastores" ib. p. 40. 42.], dargelegt sind: „Hic necessario et de iure divino debent eis ecclesiae praestare obedientiam, iuxta illud: Qui vos audit, me audit." Auch die Form. Conc. art. 12. p. 624 erwähnt bei Gelegenheit der Verpönung der anabaptistischen Irrthümer ein „ecclesiae ministris servire" als das Ordnungsmäßige, welches eben die Anabaptisten in gewissen Fällen nicht leisten wollten.

92) Bekanntlich hat namentlich Luther diese urchristliche Idee, im Gegensatz gegen die römische Verkennung derselben (da das Concil. Trid. Sess. 23. Sacr. ordinis Cap. 4. die Annahme, „omnes Christianos promiscue N. T. sacerdotes esse," also das allgemeine Priesterthum schlechthin verwirft), stets ausgesprochen, aber nur im Anfange seiner Entwickelung grell und mitunter einseitig, was die Widersacher, wie Möhler (Symbolik §. 44.), zu nutzen gewußt haben. Unbefangen betrachtet und in ihrer ganzen Totalität, ist Luthers Meinung („Sind also alle zugleich, einer sowohl als der andere, Könige und Priester; aber allein im geistlichen Regiment; denn im äußerlichen Wesen muß ein Unterscheid bleiben" — nehmlich in Beziehung auf die „Aemter," wie es ausdrücklich im Folgenden heißt, „die aber keinen zum Kind Gottes machen" — Luthers Pred. über d. Ev. Mar. Rein. v. J. 1534, Lpz. A. XVI, 146) freilich gar nicht mißzuverstehen.

93) Gegen eine solche Unterscheidung ordinis sacerdotum et populi protestirt beiläufig, bei Gelegenheit der Bestreitung der Communio sub una, die Apol. C. A. art. 10. p. 235, wie dieselbe einen solchen Priesterstand anderw. ausdrücklich nicht anzuerkennen erklärt (Apol. art. 7. p. 201.: „Sacerdotium intelligunt adversarii non de ministerio verbi et sacramentorum aliis porrigendorum, sed intelligunt de sacrificio, quasi oporteat esse in N. T. sacerdotium simile levitico, quod pro populo sacrificet et mereatur aliis remissionem peccatorum. Nos docemus, sacrificium Christi morientis in cruce satis fuisse pro peccatis totius mundi, nec indigere praeterea aliis sacrificiis" cet.).

94) Zu Dienern der einzelnen Gemeinden würdigt nur Zwingli, unter den Einflüssen seines eifrig demokratischen Republikanismus auf das

sterium [95]), dem der besondere Beruf, das Amt, zu Theil geworden, das Wort Gottes zu predigen, die Sacramente zu verwalten, und Sünde zu vergeben oder zu behalten [96]). Dabei verwahrt

---

Religiöse und Kirchliche, die Diener der Kirche herab: ein Grundsatz, den später die reformirte Independentenparthei auf die Spitze trieb, indem sie, ebenso unabhängig als jede Gemeine von der anderen, ebenso abhängig jeden Geistlichen von der Willkühr der Majorität jeder Gemeine machte.

95) Vergl. Conf. Aug. art. 5. „de ministerio ecclesiastico" und viele andere Stellen.

96) In der Conf. Aug. art. 5. heißt dies ministerium „ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta," womit dann art. 14. stimmt. Dazu vergl. dann noch Conf. Aug. art. 28 de potest. eccl. p. 37 sq.: „Sic sentiunt, potestatem clavium seu potestatem episcoporum iuxta evangelium potestatem esse seu mandatum Dei, praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata, et administrandi sacramenta. Nam cum hoc mandato Christus mittit apostolos" cet., und p. 39: „Secundum evangelium, seu ut loquuntur de iure divino, nulla iurisdictio competit episcopis ut episcopis, h. e. his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, [„episcopis seu pastoribus" ib. p. 40. 42.], nisi remittere peccata; item cognoscere doctrinam, et doctrinam ab evangelio dissentientem reiicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae, sine vi humana, sed verbo," mit den dasselbe, zum Theil noch deutlicher, darlegenden Stellen Apol. C. A. art. 14. de potest eccl. p. 294: „Habet episcopus potestatem ordinis, h. e. ministerium verbi et sacramentorum, habet et potestatem iurisdictionis, h. e. auctoritatem excommunicandi obnoxios publicis criminibus et rursus absolvendi eos, si conversi petant absolutionem," und Artt. Smalc. de pot. et iurisd. episcopor. im Anfange (p. 351 sq.): „Evangelium tribuit his, qui praesunt ecclesiis," („sive vocentur pastores, sive presbyteri, sive episcopi" p. 352) „mandatum docendi evangelii, remittendi peccata, administrandi sacramenta; praeterea iurisdictionem, videlicet mandatum excommunicandi eos, quorum nota sunt crimina, et resipiscentes rursum absolvendi." (Daher denn auch Luther Ausdrücke, wie „solch Gewalt und Regiment zu üben" und ähnliche vom Predigtamte gebraucht; vergl. Kirchenpost. Lpz. A. XIII, 549.) — Schon aus den angeführten Stellen, vergl. mit den oben §. 65. Anm. 346 f. citirten allgemeinen Locis classicis über das eigentliche Amt der Schlüssel Apol. C. A. art. 5. p. 167 und art. 6. p. 199, sowie Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 7., geht übrigens deutlich hervor, daß als einen Haupttheil des gesammten Predigtamtes (auch Amtes der Schlüssel im weiteren Sinne) die lutherische Kirche das Amt der Schlüssel im engeren Sinne (vergl. darüber schon oben §. 65. S. 508 f.) anerkennt, und zwar mit nicht geringerem Respect vor

sich die lutherische Kirche aber nicht, wie die reformirte [97]), die ohnehin die Befugnisse und Würde des Predigtamtes wesentlich schmälert [98]), auch streng gegen den Priesternamen für ihre Geistlichen, son-

---

demselben, als wie ihn die katholische Kirche hegt (wiewohl letztere über den Begriff des Schlüsselamtes nicht ganz einig mit der luth. K. ist, insofern sie nicht überall, wie das Conc. Trid. Sess. 14. de poenitentia, namentlich Cap. 5. 6. 8., und der Catech. Rom. I, 11, 4., das „clavium ministerium" im engeren Sinne als das Amt, Sünde zu vergeben und zu behalten, auffaßt, sondern auch wohl mit Bellarmin. de rom. pontif. c. 13. als die „summa potestas in omnem ecclesiam" verstanden wissen will). Auf dasselbe gründet nun auch die luth. Kirche ihre gesammte äußere Bußzucht, auf welche sie das gebührende Gewicht legt, wiewohl sie, vielmehr innerlich auf Evangelium und H. Geist, als äußerlich aufs Gesetz die Kraft ihres Wirkens basirend, dieselbe wenigstens keinesweges mit geräuschvoller Publicität verbunden, geschweige denn daran gebunden wissen will (vergl. Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 9.: „Der rechte christliche Bann ist, daß man offenbarliche halsstarrige Sünder nicht soll lassen zum Sacrament oder ander Gemeinschaft der Kirche kommen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden; und die Prediger sollen in diese geistliche Strafe oder Bann nicht mengen die weltliche Strafe," und Form. Conc. art. 12. p. 626, wo die Meinung verworfen wird, „quod non sit vera ecclesia Christi, in qua non vigeat publica excommunicatio et solennis aliquis excommunicationis modus"), zugleich fern von ihrer in der reformirten Kirche (§. 67. S. 549) geltenden Ueberschätzung (Gleichstellung mit Sacrament ꝛc.).

97) Die reformirte Kirche, nur ein allgemeines geistliches Priesterthum kennend, verwirft den Priesternamen für das Predigtamt gänzlich. Vergl. Conf. Helv. II. c. 18.: „Diversissima inter se sunt sacerdotium et ministerium. Illud enim commune est christianis omnibus, hoc non item. Repudiavimus ex ecclesia Christi sacerdotium papisticum ... Ipse enim Dominus noster non ordinavit ullos in ecclesia N. T. sacerdotes" cet.

98) Durch wesentliche Verdünnung des Amtes der Schlüssel insbesondere. Die reformirte Kirche nehmlich — abgesehen hier davon, daß sie unter denen dies Amt Führenden und nicht Führenden, so bestimmt sie das „ecclesiasticum ministerium" im Allgemeinen hervorhebt (selbst bis auf die unbedingte Verpönung der Nothtaufe durch „privati homines" — Calvin. Institut. IV, 15, 20.), hinsichtlich ihrer Befugnisse nicht wesentlich unterscheidet (s. S. 510 Anm. 349. — bezeichnet zwar auch wohl mit diesem Namen ihr Predigtamt, merzt aber gerade das daraus aus, was dieser Name bezeichnet, indem sie dasselbe nicht Sünde vergeben und behalten, sondern Sündenvergebung ꝛc. nur verkündigen läßt. Vergl. Conf. Helv. II. c. 14.: „De clavibus regni Dei traditis a Domino apostolis multi

dern duldet gern den Namen, wenn er nur nicht gemißdeutet wird [99]). Uebrigens erklärt die luth. Kirche alle ihre Geistlichen, heißen sie nun Pastoren, Presbyter [100]) oder Bischöfe, ohne hierarchische

---

admiranda garriunt .. Nos simpliciter iudicantes secundum verbum Dei dicimus, omnes ministros legitime vocatos habere et exercere claves vel usum clavium, cum evangelium adnunciant, i. e. populum suae fidei creditum docent, hortantur, consolantur et increpant inque disciplina retinent.. Rite itaque et efficaciter ministri absolvunt, dum evang. Christi et in hoc remissionem peccatorum, quae singulis promittitur fidelibus, .. praedicant et ad singulos peculiariter pertinere testantur;" und Heidelb. Katech. Fr. 83.: „Was ist das Amt der Schlüssel? Die Predigt des h. Evangeliums und die christliche Bußzucht, durch welche beide Stücken das Himmelreich den Gläubigen aufgeschlossen und den Ungläubigen zugeschlossen wird." (Ganz ähnlich erklärt sich auch die anglicanische Kirche Art. Angl. 33. und Conf. Angl. p. 91). Die reformirte Bußzucht aber, welche nach dem Bemerkten so im Grunde an die Stelle des eigentlichen Schlüsselamtes tritt, gründet sich so natürlich nicht auf das Schlüsselamt, sondern wird auf den christlich-kirchlichen Gemeingeist, durch s. g. Presbyterien — nach reformirterseits stattfindender Begriffsverschiebung; s. Anm. 100. — repräsentirt, begründet (in welchem Punkte nur wieder die anglicanische Kirche — s. die angef. Stellen — als eine mehr lutheranisirende erscheint): eine Thatsache, aus welcher sich dann auch die reformirte Ueberschätzung äußerer Kirchendisciplin (die die Conf. Belg. — s. oben S. 549 — der Predigt und Sacramentsverwaltung gänzlich coordinirt) leicht begreift.

99) „Ideo — erklärt die Apol. C. A. art. 7. p. 201 (nach den S. 568 Anm. 93. angef. Worten) — sacerdotes vocantur, non ad ulla sacrificia velut in lege pro populo facienda, ut per ea mereantur populo remissionem peccatorum, sed vocantur ad docendum evangelium et sacramenta porrigenda populo. Nec habemus nos aliud sacerdotium simile levitico, sicut satis docet epistola ad Ebraeos." Auch an vielen anderen Stellen der Symbole heißen die Prediger Priester. Vergl. Augsb. Conf. Art. 8.: „obschon die Priester, dadurch sie (die Sacramente) gereichet werden, nicht fromm sind," und Art. 23. (sowie Schmalk. Artt. Th. 3. Art. 11.) „vom Ehestande der Priester" („sacerdotum"); Schmalk. Artt. de pot. et iurisd. episcopor. p. 352 (wo das presbyteri im Deutschen meist Priester übersetzt wird), u. s. w. Luther (Ausleg. des Ps. 110, Lpz. A. Th. VI, S. 445) erklärt auch geradezu: „Aus dem siehest du, daß eigentlich das rechte Priesteramt ist das Evangelium predigen" zc. Vergl. seine Aeußerungen über das „Priesteramt" in seinem Glaubensbekenntnisse (s. unten den Anhang).

100) Das Wort „Presbyter, Aelteste" faßt nehmlich die kirchlich lutherische Praxis, wo sie unabhängig von Calvinistischen Einflüssen sich gebildet und erhalten hat, wegen seiner evidenten sachlichen neutest.

Gliederung iure divino für wesentlich gleich[101]), wenn sie auch iure humano wohl eine Rang- und Functions-Verschiedenheit zugiebt, ja empfiehlt[102]), und verwirft gleich ausdrücklich — weil der römische Bischof weder (sei es in amtlich apostolischer, sei es in persönlicher Beziehung) Petri Nachfolger[103]), noch, gleich als wäre

Coincidenz mit „ἐπίσκοπος" (s. m. K. G. 3. Aufl. §. 30, 1.) für sachlich identisch mit Pastoren. Von s. g. Laienältesten (wie die ref. K. sie hat, und mit und neben den Predigern in Presbyterien wirken läßt; vgl. Anm. 98. und §. 66 Anm. 414.) weiß sie also nichts.

101) „Darum — heißt es in den Schmalk. Artt. Th. 2. Art. 4. vom Papstth. p. 314 — kann die Kirche nimmermehr baß regieret und erhalten werden, denn daß wir alle unter einem Haupt Christo leben, und die Bischöfe alle gleich nach dem Amt, ob sie wohl ungleich nach den Gaben, fleißig zusammenhalten" ꝛc. Vgl. de pot. et iurid. episcc. p. 352 (unmittelbar nach der S. 569. Anm. 96. angef. St.): „Omnium confessione etiam adversariorum liquet, hanc potestatem [Predigt, Sacramentsverwaltung, Sünden-Vergebung oder -Behaltung ꝛc.] iure divino communem esse omnibus, qui praesunt ecclesiis, sive vocentur Pastores, sive Presbyteri, sive Episcopi." (Eine solche „aequalis potestas" wird auch von den reformirten Symbolen — vgl. Conf. Helv. II. c. 18., Conf. Gall. art. 30, Conf. Belg. art. 31. — „omnibus in ecclesia ministris," „omnibus veris pastoribus," „ut qui omnes sint Christi unici illius episcopi universalis unicique capitis ecclesiae ministri," ausdrücklich beigelegt. Nur die anglicanische Kirche nähert sich diesfalls der katholischen Kirchenverfassung, indem sie drei verschiedene Ordines clericorum [Diaconat, Presbyterat, und Episcopat nebst Archiepiscopat, nach Artt. Angl. 36. und Conf. Angl. p. 90], und für jeden auch eine besondere Weihe und einen abgeschlossenen Kreis amtlicher Handlungen hat; vgl. §. 66. Anm. 402.).

102) So ist namentlich die Ordination — in Anerkennung einer alt christlichen Einerleiregel (§. 66. Anm. 415.) — fast überall höheren Geistlichen (Bischöfen, Generalsuperintendenten, Prälaten ꝛc. — wie die luth. K., um die uralte episcopale Ordnung nicht ohne dringende Ursachen zu zerreißen, sie hat) vorbehalten, obgleich diese nur iure humano eine theilweise verschiedene Function, iure divino als ministri ecclesiae aber keine irgend umfänglichere Befugniß haben, deshalb auch selbst keine irgend andere Weihe empfangen, als etwa Landpfarrer. Dasselbe gilt auch von der luth. Unterscheidung der Pastoren und Diakonen. (Die eigentlich reformirte Praxis dagegen will auch all diese menschliche Ungleichheit der Kirchendiener nicht statt finden lassen, und nur die anglicanische Kirche thut es nicht bloß der lutherischen gleich, sondern überbietet dieselbe noch wesentlich; s. Anm. 101.)

103) Als die Nachfolger des Petrus oder vielmehr überhaupt aller Apostel denkt sich die luth. Kirche vielmehr alle Prediger des N. T. (vgl. z. B. Luther Kirchenpostille, Ev. z. 2. S. n. Epiph., Lpz. A. XIII, 354: „So

Christus selbst in der Kirche abwesend, Christi Stellvertreter sei, die Idee eines solchen sichtbaren Kirchenhauptes (iure divino) vielmehr der h. Schrift und der Ehre Christi zuwiderlaufe[104]) —, beiläufig auch in entschiedenen Bestimmungen über Nothwendigkeit der Auseinanderhaltung geistlicher und weltlicher Gewalt[105]), ein Papstthum,

---

sind nun diese Knechte alle Prediger des Neuen Testaments, als die Apostel und ihre Folger," u. a. St.), natürlich dies völlig unbeschadet der amtlichen, persönlichen und confessionellen Auctorität des Petrus selbst.

104) Der Schmalk. Artt. Th. 2. Art. 4. vom Papstthum beginnt gleich p. 312: „Daß der Papst nicht sei iure divino oder aus Gottes Wort das Haupt der ganzen Christenheit (denn das gehöret einem allein zu, der heißt Jesus Christus), sondern allein Bischof oder Pfarrherr der Kirchen zu Rom und derjenigen, so sich williglich oder durch menschliche Creatur d. i. weltliche Obrigkeit zu ihm begeben haben" ꝛc. Vgl. sodann ebend. p. 313: „Hieraus folget, daß alle dasjenige, so der Papst aus solcher falscher, freveler, lästerlicher, angemaßter Gewalt gethan und fürgenommen hat, eitel teufelisch Geschicht und Geschäft gewest und noch sei (ohne was das leibliche Regiment belanget, darin Gott auch wohl durch einen Tyrannen und Buben läßt einem Volk viel Guts geschehen) zu Verderbung der ganzen heiligen christlichen Kirchen (so viel an ihm gelegen) und zu verstören den ersten Hauptartikel, von der Erlösung Jesu Christi;" und p. 314 (s. Anm. 101.). In gleicher Weise beginnt der Tract. de potestate et primatu papae p. 340 also: „Romanus pontifex arrogat sibi, quod iure divino sit supra omnes episcopos et pastores. Deinde addit etiam, quod iure divino habeat utrumque gladium, h. e. auctoritatem etiam regna conferendi et transferendi. Et tertio dicit, quod haec credere sit de necessitate salutis. Et propter has causas Romanus episcopus vocat se Vicarium Christi in terris. Hos tres articulos sentimus falsos, impios, tyrannicos et perniciosos ecclesiae esse." (Vgl. auch das Luthersche Glaubensbekenntniß [Anhang] über das Papstthum als „widerchristische" Beeinträchtigung des „einigen Hauptes.") — In derselben Entschiedenheit erklären sich hierüber auch die reformirten Symbole; ja sie überbieten insofern noch die lutherischen und kommen ins Extrem, als sie, ohne alle Unterscheidung eines Primates nach göttlichem und nach menschlichem Rechte, nur ganz schlechthin den römischen verwerfen; allerdings aber aus dem richtigen Grunde, der Ehre Christi, des einigen Hauptes, Erzhirten, Hohenpriesters. Vgl. Conf. Helv. II. c. 17.; Conf. Gall. art. 30; Belg. art. 29; auch Conf. Angl. p. 91 (wiewohl doch auch ihrestheils die anglicanische Kirche gewissermaßen ein sichtbares Kirchenhaupt im Landesherrn anerkennt).

105) „Darum soll man die zwei Regiment, das geistlich und weltliche, nicht in einander mengen und werfen" ꝛc. Augsb. Conf. Art. 28. p. 38.: eine von römischer Hierarchie und reformirter Vermengung des Religiösen und Politischen (vgl. ob. §. 66 Anm. 413.) gleich weit entfernte Theorie,

welches, wiewohl in veränderter Gestalt [106]), nur erst ein modernes (chiliastisirendes — S. 549) Staatskirchenthum, Union selbst hier — ob auch unwillkührlich — anbahnend, zu restituiren droht.

Anmerkung. Griechische Kirche.

Die griechische Bestimmung der Befugnisse des geistlichen Amtes enthält durchaus keinen wesentlichen Gegensatz gegen die lutherische [107]). Wie aber überhaupt im Wesentlichen der Lehre von der Kirche, so kommt die griechische Kirche doch auch in Hinsicht des geistlichen Amtes der Hauptsache nach weit mehr mit der katholischen Kirche, als mit der lutherischen, überein. Auch nach griechischem Lehrbegriff namentlich bilden die Geistlichen einen besonderen Priesterstand, der sich zu den Laien wie die Regierenden zu den Regierten verhält, und der ebenfalls zugleich wesentlich verschiedene Abstufungen hat [108]). In letzterer Beziehung erscheint nur insofern die griechische Kirche als eine gewissermaßen protestantisirende, als auch sie, um der Ehre Christi willen als einigen Hauptes, das römische Papst-

---

welche im Laufe der Zeit durch eine mannichfach schwankende Praxis (bei allmähligem Uebergang der längere Zeit, als den Bischöfen vorbehalten, unbestimmt gebliebenen obersten Aufsicht und Regierung der Kirche auf die weltliche Obrigkeit, welche — sofern sie den Glauben der Kirche theilte [eine Bestimmdng, die aber am Ende es sich gefallen lassen mußte, auf das allgemeine Erforderniß von Christlichkeit gewaltsam reducirt zu werden] — durch die Episcopalbehörde der Consistorien [mit geistlich pastoralen und weltlich obrigkeitlichen Gliedern], ja endlich durch Cultministerien dieselbe übte) freilich vielfach leider zu Schanden geworden ist.

106) Nicht im geistlichen, sondern im weltlichen Kleide; dabei übrigens nicht im gemäßigten Episcopal-, sondern im strengsten Papalsystem, ohne die Infallibilität selbst nur auf die Cathedra zu beschränken.

107) Die Conf. orthod. p. 174 erklärt: *Εἰς τὴν οἰκονομίαν ταύτην δύο πράγματα περιέχονται, πρῶτον ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ λύειν τὰς τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίας, .. δεύτερον ἡ ἐξουσία καὶ ἡ δύναμις τοῦ διδάσκειν.* Metrophanes Critop. Conf. c. 11 p. 108 bestimmt das geistliche Amt als eine *διακονία τοῦ λόγου καὶ τῶν μυστηρίων ἱερουργία.*

108) Vgl. Conf. orthod. p. 173; *Metroph. Critop.* c. 11.; und als Antithesis gegen die protestantische Lehre von Gleichheit der Geistlichen insbesondere Dositheі Conf. c. 10. (Die niedere griechische Geistlichkeit nun besteht aus Liturgen — nehmlich Vorlesern, Sängern, Hypodiakonen und Diakonen — und aus eigentlich s. g. Priestern — nehmlich Popen und [an den Kathedralkirchen] Protopopen —; die höhere aus den Bischöfen, aus deren Mitte dann die Erzbischöfe, Metropoliten und Patriarchen gewählt werden. Erstere sind Weltgeistliche, letztere wird nur aus Klostergeistlichen ergänzt.)

thum deutlich, wenn gleich namenlos, verwirft[109]). Die höchste Stufe nehmlich ihrer Hierarchie ist ihr nicht der Papst, sondern ein Primas, welcher nun auch freilich, schon weil er nicht viel minder ein vierfacher, als ein einiger ist[110]), bei weitem nicht in ihr die Auctorität und Einheitsrepräsentations-Fähigkeit besitzt, wie der Papst in der katholischen Kirche.

§. 70.

Anhang zu dem Artikel von der Kirche. Einige allgemeine Bemerkungen über den Cultus der christlichen Hauptkirchengemeinschaften[111]).

Der Cultus ist dasjenige, was in allen Kirchengemeinschaften die inneren doctrinellen Auffassungen äußerlich symbolisirt; er ist das äußerlich hervortretende Resultat der inneren dogmatischen Entwickelung, gewissermaßen die Probe einer inneren kirchlichen Charakterrechnung.

Bei der **katholischen Kirche** nun stellt sich als das auszeichnendste Stück ihrer doctrinellen Seite die pelagianisirende Richtung hervor. Daher dann zunächst der Mangel an rechter Tiefe der Sündenerkenntniß, welcher, wie er, abgesehen von dem Wesen innerer Gesinnung, überhaupt schon Aeußerlichkeiten an sich einen Werth vor Gott beilegt, so nun namentlich auch im Cultus

---

109) Vergl. Conf. orthod. p. 138 sq.: *Διδασκόμεθα, πῶς μόνος ὁ Χριστὸς εἶναι κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ ἀποστόλου* (Eph. 5, 32), mit Metroph. Critop. Conf. cap. 23. p. 159: *Οὐδέποτε ἠκούσθη, παρὰ τῇ καθολ. ἐκκλησίᾳ ἄνθρωπον θνητὸν καὶ μυρίαις ἁμαρτίαις ἔνοχον κεφαλὴν λέγεσθαι τῆς ἐκκλησίας. Ἔστι δὲ τοιαύτη κεφαλὴ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ὁ κύριος Ἰ. Χρ., ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάντων, ἐξ οὗ πᾶν το σῶμα συναρμολογεῖται. ἧς κεφαλῆς ζώσης διὰ παντὸς συζῇ ταύτῃ καὶ ἡ ἐκκλησία, κυβερνωμένη καὶ διευθυνομένη ὑπὸ τοιαύτης ἀθανάτου καὶ τεθεωμένης κεφαλῆς, καὶ οὐδένα τῶν πολεμίων φοβουμένη· κἂν μυρία κακὰ ταύτῃ ἐπαναστάίη, πάντων αὕτη περιγίνεται δυνάμει τῆς ἑαυτῆς θείας κεφαλῆς.* Namentlich erwähnt wird der Papst allerdings in den griechischen Symbolen nirgends.

110) Eigentlicher Primas ist allerdings der Patriarch von Constantinopel; doch schreibt Metroph. Critop. Conf. p. 160 allen vier Patriarchen gleichen Rang zu.

111) D. h. über ihren Gottesdienst, aber nicht sowohl nach dem Daß (welches ja bloß die Quäkersecte bestreitet), sondern vielmehr nur nach dem Wie seiner nothwendigen Bestandtheile (Wort und Sacrament).

dem äußeren Gottesdienste und seiner veräußerlichenden, ceremonienreichen Pracht [112]). Daher dann ferner auch der Mangel an dem Vermögen, recht scharf zwischen Natur und Gnade zu unterscheiden, welcher Mangel hierauf theils Erregungen der Phantasie und des Gefühls nicht von den Wirkungen des H. Geistes unterscheiden, und demnächst, um in dem Menschen ein göttliches Gefühl zu erregen, als welches die Aufgabe der Religiosität sei, auch im Cultus alle Mittel anwenden läßt, welche zur Aufregung der Phantasie und des Gefühls schlechthin nur geeignet scheinen [113]); theils auch, indem er eben das Wesen der Religion schlechthin in das Gefühl der Anbetung und Andacht setzt, und der Religion weniger das Verhältniß des Sünders zu dem Heiligen, also Wiedervereinigung, als vielmehr das des Endlichen zu dem Endlichen, Einigung, als ihr Gebiet anweiset*, als Grundcharakter alles Cultus, den himmlischen Gottesdienst anticipirend, das Darstellen er-

---

112) Das Concil. Trid. Sess. 22. Sacrif. missae Cap. 5. legitimirt diese Aeußerlichkeit des Cultus (namentlich in Bezug auf das Hauptstück, die Messe) folgendermaßen: „Cum natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinar. meditationem sustolli, propterea pia mater ecclesia ritus quosdam, ut scilicet quaedam summissa voce, alia vero elatiore in missa pronunciarentur, instituit; ceremonias item adhibuit, ut mysticas benedictiones, lumina, thymiamata, vestes, aliaque id genus multa, ex *apostolica* disciplina et traditione; quo et maiestas tanti sacrificii commendaretur et mentes fidelium per haec visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum, quae in hoc sacrificio latent, contemplationem excitarentur.“ Dazu erklärt Sess. 7. sacram. Can. 13.: „Si quis dixerit, receptos et approbatos ecclesiae catholicae ritus, in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos, aut contemni aut sine peccato a ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcunque ecclesiarum pastorem mutari posse: anathema sit.“

113) Daß selbst auch bei dem ausschließlichen Gebrauche der lateinischen Sprache im katholischen Cultus (s. darüber §. 63. Anm. 267. u. vgl. das unt. Folg.) die Rücksicht auf den größeren Spielraum der Phantasie mit obwalte, bezeugt die Confutat. Aug. Conf. p. 100: „Non mirum, quod sacerdos latine in latina celebrat ecclesia .. Neque necessarium est, ut omnia verba missae audiat vel intelligat et etiam intelligens semper attendat: praestat enim intelligere et attendere finem, quia missa celebratur“ cet.

zeugt [114]). Der ganze Geist und Gehalt des Christenthums (nach katholischer Auffassung) und jedes wesentliche Dogma soll so im Cultus äußerlich und für Phantasie und Gefühl darstellend objectivirt werden; das Christenthum selbst soll darin auf diese Weise dargestellt erscheinen; und dies Allgemeine bedingt dann den ganzen Charakter des römischen Cultus auch im Einzelnen. — In diesem Einzelnen aber schließt sich nun Alles besonders an das Sacramentliche an. Die katholische Kirche will durch das Institut ihrer sieben Sacramente das Leben in allen seinen wichtigen Momenten, den äußerlichen, wie den inneren, anf bedeutungsvolle Weise durch göttliche Gnadenmittheilungen weihen (vgl. oben §. 55.), welche, damit sie nicht abhängig seien von menschlichen Zuständen, ihre Wirkungskraft durchaus in sich selbst und einer unzerstörbaren objectiven Geltung haben sollen. Gegen die Wichtigkeit und Objectivität dieser Sacramente tritt natürlich die Predigt sehr zurück, deren Beschaffenheit und Eindruck ja immer abhängig bleibt von der Subjectivität des Predigers und seiner Zuhörer. Der ganze katholische Cultus im Einzelnen ist daher nur meist Liturgie für die Sacramente, und besonders für das den Mittelpunkt des ganzen Gottesdienstes ausmachende Meßopfer [115]); die Predigt bildet zu diesem Liturgischen nur einen Anhang. In diesem Liturgischen aber (welches übrigens, weil für apostolisch [s. Anm. 112.], auch für nothwendig gilt), so wie im ganzen katholischen Cultus, ist nun — ganz gemäß der oben dargestellten allgemeinen Richtung — Alles darauf berechnet, nicht etwa nur den geistigen, sondern auch den sinnlichen Theil des Menschen in Anspruch zu nehmen. Ueberall sucht die katholische Kirche, indem sie es äußerlich und für Phantasie und Gefühl darstellen will, das Göttliche zu versinnlichen; sie zaubert es, wie es bei der Transsubstantiation geglaubt wird, in die sichtbare Gegenwart herein, und verehrt es dann, da es sinnlich erscheint, auch in allem möglichen Schaugepränge, auch mit allem nur erdenklichen Reiz und Pomp; unbekümmert,

114) Vgl. das oben §. 35. über die katholische Bilderverehrung, als ein Hauptstück des darstellenden katholischen Cultus, Bemerkte.

115) Hinsichtlich seiner katholischerseits so unendlich überschätzten materialen Bedeutung für den Cultus vgl. übrigens das schon oben §. 63. S. 487 f. Bemerkte.

daß durch diesen äußerlichen, phantastisch gefühligen, üppigen, fast heidnischen Cultus die Religion auf ein schlüpfriges, fremdes Gebiet gezogen, und durch all dieses Opus operatum und die Vernachlässigung des lebendigen und belebenden Wortes der Glaube, der aus der Predigt doch kommt, erstickt werden möchte.

Das entgegengesetzte Extrem [116]) stellt die reformirte Kirche uns dar [117]). In ihr herrscht am meisten, ungeachtet aller formalen Geltendmachung des Schriftwortes, eine einseitige Verstandesrichtung, ein spiritualistisches Princip der Subjectivität und subjectiven Willkühr des Geistes, wie es, der Ansicht von einer Unterordnung des äußeren Wortes Gottes unter das innere (S. 368 ff. Anm. 2.) begrifflich entquollen, und factisch auf Nestorianismus in der Ansicht von der Person Christi gegründet, am grellsten in der Abendmahlslehre erscheinend hervortritt; und der reformirte Cultus symbolisirt dasselbe, indem er — Leib und Leibliches mit Fleisch und Fleischlichem, Sünde und Sündlichem identificirend — den Gottesdienst, während er ihn in die göttlichen Schranken des Schriftworts zurückzuführen vorgiebt [118]), aller historisch vollberechtigten leibhaftigen Gestaltung, wie aller das menschliche Begreifen übersteigenden geheimnißvollen Ueberschwenglichkeit, in nur hie und da gestörter Consequenz, entkleidet. Die Sacramente inson-

---

116) Allerdings keinesweges das äußerste. Dies zeigt sich nur bei der Quäkersecte. S. oben §. 67. S. 551.

117) Doch ist auch hier wieder die anglicanische Kirche von der reformirten überhaupt zu sondern, als die ecclesia lutheranizans, wiewohl sie die lutherischen Grundsätze (vgl. Conf. Angl. p. 96: „Nos magnam ceremoniarum numerum resecavimus, quod illis sciremus affligi conscientias hominum et gravari ecclesiam Dei. Retinemus tamen et colimus non tantum ea, quae scimus tradita fuisse ab apostolis, sed etiam alia quaedam, quae nobis videbantur sine ecclesiae incommodo ferri posse,“ und Art. Angl. 34: „Traditiones atque ceremonias easdem non omnino necessarium est esse ubique aut prorsus consimiles, .. modo nihil contra verbum Dei instituatur, .. modo omnia ad aedificationem fiant“) doch in der Praxis theils durch größere Annäherung an katholische Weise, theils durch ein unorganisches Mittel zwischen dieser und der schlechthin reformirten, — eine Folge der doch immer noch wesentlich reformirten anglicanischen Doctrin —, schwächt.

118) „Reiicimus omnia humana inventa“ Conf. Belg. art. 32. Vgl. Conf. Helv. II. cap. 27.: „Sufficiunt piis pauci moderati, simplices, nec alieni a verbo Dei ritus.“

derheit und zuvörderst zieht die reformirte Kirche ganz ins Subjective hinein, und nimmt so der Kirche ihren wesentlich sacramentlichen Charakter. Fast den ganzen Gottesdienst demnächst, die Kirchen mehr in Hörsäle verwandelnd, löset sie in pure Predigt auf; und bei seinem gesammten Verlauf im Ganzen, wie im Einzelnen, wendet sie nun die einseitig verständigen und nur formal schrifttreuen, der geschichtlichen Entwickelung trotzenden Grundsätze, die ihr allgemeines doctrinelles, wie liturgisches Princip ausmachen, so rücksichtslos — als um Gott — eifernd an, daß sie Alles aus demselben ausmerzt, dessen das entleibte, weil der geschichtlichen Bewährung entkleidete, Bibelwort nicht ausdrücklich gedenkt, oder wovon der Verstand nicht handgreiflichen Nutzen für sich sieht; daß sie, um des Einzelnen nicht zu geschweigen, — wie die Confessio Helvetica sagt — „vasa, vestes, vela, faces,.. aurum, argentum" rc. als Werkzeug des Cultus verabscheuet [119]), wo sie in ursprünglicher Strenge noch besteht [120]), da selbst bei der Communion grundsätzlich nur ordinären Glases sich bedient, weder Glocken, noch Orgeln mag, auch [121]) keine kirchlichen Feste mit alleiniger Ausnahme des Sonntags [122]) feiert [123]), keine priesterliche

119) „Ceteras — sagt die Conf. Helv. I. art. 23., nachdem sie von Predigt, Abendmahl rc. geredet — ceremoniarum ambages inutiles ac innumerabiles, vasa, vestes, vela, faces, aras, aurum, argentum, .. a sacro nostro coetu procul arcemus."

120) Die schweizerische und zumal die theilweise selbst noch hypercalvinische schottisch- (überhaupt brittisch-) puritanische Strenge hat allerdings in den meisten übrigen reformirten Gegenden unter lutherisch-kirchlichen Einflüssen bedeutend nachgelassen.

121) So in Schottland namentlich.

122) Bei diesem schlägt dann aber wieder das sonstige Extrem des Mangels in das andere Extrem der Uebertreibung, eine völlig jüdisch-sabbathliche Sonntagsfeier, um, ein Extrem, welches die lutherischen Symbole im Anerkenntniß der unveräußerlichen christlichen Freiheit, wie doch zugleich der durch unverkennbares göttliches Wollen und Walten bedingten und gebundenen urkirchlichen Weisheit (vgl. m. Kirchengesch. ed. 2. 3. §. 38. Anf.), besonnen verpönen (Augsb. Conf. Art. 28. p. 43., Gr. Katech. 3. Gebot.).

123) Mit solcher Beschränkung alles Festlichen auf den Sonntag fällt dann freilich auch die in der reformirten Kirche (nicht aber in der anglicanischen) bei ihrem Widerwillen gegen Traditionelles ohnehin nur lax bewahrte heilsame Institution und Ordnung des Kirchenjahrs bis auf die letzte Spur zusammen.

Kleidung, keine Taufpathen, Gebetsformulare ꝛc. statuirt[124]), allenthalben — auch jetzt[125]) — Altäre (vgl. Anm. 119.), Crucifixe, Kreuzeszeichen, heilige Bilder[126]), heilige Instrumentalmusik, Apostel- und Marientage nebst anderen untergeordneten Festen und Festzeiten[127]), auch evangelische und epistolische Perikopen, Kniebeugung bei Abendmahl (und Consecration), Hauptneigung beim Namen Jesu, u. dgl. verwirft, eigenthümlichen Kirchengesang fast nicht kennt[128]), über Altargesang des Geistlichen sich vornehm hinwegsetzt, u. s. w., kurz alles Leibliche und Sichtbare[129]) im Cultus, analog wie in ihrer Idee von der Kirche überhaupt, als sei der Mensch ein ätherischer Geist, nach Möglichkeit verpönt.

Mehrfach unorganisch und widersprechend combinirt an nicht wenigen Orten, in einem bedeutenden Theile der jetzigen protestantischen Christenheit, eine neue, häufig von dem Unionsstreben benannte Kirchengestalt[130]) diese beiden Extreme mit einander zu einem vermeintlichen Ganzen. Sie benimmt der Kirche ihren sa-

---

124) Selbst die Confirmationsfeier (S. 524 f.) hat der strenge Puritanismus sich von Calvin nicht aneignen mögen.

125) Eben aber mit partieller Ausnahme der anglicanischen Kirche, die in mehreren einzelnen Cultusstücken (z. B. auch in Beziehung auf Festfeier hinsichtlich der Apostel- und Marientage ꝛc. und solcher Feste, wie Beschneidung Christi, Epiphanien, Michaelis ꝛc., auch der Zeiten des Kirchenjahres, ferner auf biblische Perikopen, Kirchenmusik ꝛc.) — während sie freilich in anderen Stücken (in Beziehung auf Bilder, Altäre, Crucifixe ꝛc.) entschieden reformirt sich zeigt — lutheranisirt.

126) Die Verzierung der Kirchen durch Bilder, welche die Lutheraner für erlaubt, ja selbst für angemessen, die Reformirten für verwerflich halten, bildet eine Hauptdifferenz zwischen beiden hinsichtlich des Cultus. S. darüber, weil sie dogmatischer Natur ist, schon oben §. 35. S. 196 f.

127) Ueber Apostel- und Marientage (so wie andere analog neutestamentlich begründete Gedächtnißtage) und das Michaelisfest vgl. oben §. 35. S. 195; über Anderes Anm. 125.

128) Nur Psalmen pflegen ursprünglich in der reformirten Kirche mitunter gesungen zu werden; eigentliche Kirchenlieder und einen eigentlichen, wiewohl sehr verdünnten, Kirchengesang hat sie erst von der lutherischen Kirche aufgenommen.

129) Des Künstlerischen hier gar nicht zu gedenken.

130) In mancher Beziehung eine Nachahmung des anglicanischen Cultus, namentlich auch eben in dem oben bei der anglicanischen Kirche (Anm. 117.) zuletzt angeführten Stücke; mithin aber allerdings auch eine partiell wenigstens lutheranisirende Kirchengestalt.

cramentlichen Charakter, will aber doch Altäre behalten und sacramentliche Würde, entkleidet den Altar seines eigentlichen Schmucks, der zweifellosen Gegenwart des Leibes des HErrn, ziert ihn aber wohl mit äußerlichem Zierrath, will Crucifixe nicht verwerfen, bringt sie aber möglichst aus dem Anblick der Menge, und empfiehlt auch Kreuze ohne den Gekreuzigten, muß ihrem wesentlichen Charakter gemäß mit der reformirten Kirche fast den ganzen Gottesdienst nur in die Predigt auflösen, und nimmt ihr doch, sie zugleich mannichfach schwächend in anticipirtem Effect [131]) und allzu präcis beschränkend in der Dauer, ihre ihr gebührende Stelle als Mittelpunkt, verpönt gar vielfach, was die lutherische Kirche aus dem alten Cultus in lieblicher Sitte beibehalten, und versetzt doch den ihrigen mit ungleich bedenklicherer Zuthat [132]), liebt kirchliche Vocalharmonie, aber weder von Seiten des Geistlichen, noch der auffallend verkürzten Gemeine, sondern aus künstlerischen Kehlen; kurz sie will sinnliche Ueppigkeit mit einseitiger Verständigkeit paaren, und ihr Erzeugniß mangelt der Einheit in sich selbst.

Ganz anders von jeher die lutherische Kirche. Allerdings hervorgegangen aus einem großen polemischen Gegensatze der Zeit, aber ohne des Gegensatzes Einseitigkeit, demgemäß katholischen, wie reformirten sachlichen Grundirrthum, pelagianische Eigengerechtigkeit, wie nestorianischen Vernunftdünkel, und einseitiges katholisches, wie reformirtes formales Erscheinungsprincip, starren traditions- und kirchenstolzen Materialismus, wie flüchtigen schrift- und geistesstolzen Idealismus, — Extreme übrigens, die nach aller Extreme Art, so verschieden sie sich zeigen in ihrer genetischen Entwickelung, so nahe doch in vollendeter Ausbildung sich berühren, und umgekehrt — mit gleicher Entschiedenheit und Würde abweh-

131) Durch eine unverhältnißmäßig ausgedehnte, ganz vor die Predigt gestellte Liturgie.

132) So namentlich auch in Hinsicht auf kirchliche Festfeier, in welcher Beziehung Apostel- und Marientage ꝛc., Epiphanien-, Trinitatis-, Michaelis-Fest, Feier der Beschneidung Christi u. dgl., normal wegfallen, gewisse vaterländische Festfeier aber und eine Feier zum Gedächtniß aller Verstorbenen neu eingeführt ist; letztere allerdings wohl christlich deutbar, aber factisch eigentlich nur mit Festhaltung des natürlichen, nicht des christlichen Gesichtspunktes ins Leben getreten und begangen, und wenn ein pompöses „Todtenfest," mit dem alleinigen ächt christlichen „Todtenfeste" collidirend, den Ostern.

rend, erscheint sie in der Gesammtheit ihres inneren Wesens, das das vermittelnde wahrhaft schriftgetreue kirchlich=gläubige Festhalten an der ganzen heiligen Person Christi bedingt, in Wahrheit als die ruhige Fülle zwischen Ueberfülle und Mangel, als die klare Harmonie zwischen dem gellenden Mißton der Extreme, kurz als die Kirche, die Union nicht macht, sondern ist (vgl. auch §.67. Anm. 18.). Und wie so im Ganzen, gleicherweise im Einzelnen. Wie in ihrem Glauben und Lehre ein vollkommen in sich abgerundetes Ganze, zwischen zwei Extremen die reine Mitte sich darstellt, so ist ihr Cultus insbesondere nur eben der reine Ab= und Ausdruck dieses inneren Glaubenswesens. Objectivität und Subjectivität [133]), Schriftwort und Geschichte, Geistiges und Leibliches im Glauben, wie überhaupt, zu Einem Ganzen verbindend [134]), hält sie auch im Cultus sich eben so fern von katholischer Ueppigkeit, als einseitig reformirter Verständigkeit und Kahlheit, und verschmilzt doch das Beidem zum Grunde liegende, im Grunde der Extreme schlummernde Wahre zu einer gesunden, schönen, haltungsvollen Einheit. Die ehrwürdigsten und lieblichsten Ritus und kirchlichen Sitten [135]) mit der ka-

133) „Die lutherische Kirche hat in ihrem der Schrift folgenden Glaubensbekenntnisse eine sichere Norm, eine feste Objectivität des religiösen Geistes und Gehalts; diese Objectivität schließt aber zugleich die Lebendigkeit und Freiheit des subjectiven Geistes in sich, sofern nicht nur Auffassung und Verständniß der lutherischen Dogmen freigegeben, sondern eine immer tiefere Erforschung, eine immer innigere Durchdringung und äußere wie innere Verwirklichung des Glaubens gefordert wird." So weiß noch die neuere Theologie die Verschmelzung von Objectivität und Subjectivität der lutherischen Kirche zu vindiciren. Mehr im Sinne der älteren dürfte etwa zu sagen seyn: Das äußere Wort Gottes bildet formal, die zugerechnete vollkommene Gerechtigkeit Christi (abstract im Wort, concret im Sacrament) material den objectiven Grund der wahren Kirche, auf welchen lebendiger Glaube subjectiv sich erbauet; und zwar Beides, das Wort Gottes und die Gerechtigkeit Christi, insofern dadurch der objective Grund soll gelegt seyn, weder verkörpert durch Tradition und Werk, noch spiritualisirt durch Geist und Glauben, vielmehr so lauter und unvermischt göttlich, wie es allein unwandelbar festen Grund bilden kann, der erst sodann vermittelst der göttlichem Wesen inwohnenden göttlichen Kraft auch subjectiv, eben in Geist und Glauben, von selbst sich kundthut.

134) Nach ihrem großen Glaubenvorbilde Luther, in dem auch alle Vermögen des menschlichen Geistes und Wesens sich harmonisch gebildet zeigen.

135) Auch ins bürgerliche und häusliche Leben so eingreifende, wie z. B. die Passionszeit sie mit sich führt; von eigentlich kirchlichen aber selbst gewisse festliche Vigilien (in der Christnacht namentlich) nicht ausgeschlossen.

tholischen Kirche bewahrend [136]), — wofern es nur ohne Sünde thunlich, und guter Ordnung, wie wahrhafter Erbauung förderlich [137]) —, ohne aber mit dergleichen, als sei es zum Heil irgend

136) „Servantur usitatae ceremoniae publicae, ordo lectionum, orationum, vestitus, et alia similia“ Apol. C. A. art. 12. de missa p. 250. (Vgl. Conf. Aug. art. 26. p. 31: „Servantur apud nos pleraeque traditiones, quae conducunt ad hoc, ut res ordine geratur in eccl., ut ordo lectionum in missa“ cet.). — Sogar eine gewisse partielle Beibehaltung lateinischer Kirchensprache (und das Erhebende der Idee Einer allgemeinen Kirchensprache, bei der sonstigen babylonischen Sprachenverwirrung, — ganz abgesehen von all dem unschätzbaren Gewinn, den die Geschichte des Mittelalters der lateinischen verdankt, — liegt, wenn die Sprache nur nicht die Kirche tyrannisiren will, an und für sich ja wohl außer Zweifel; dies natürlich völlig unbeschadet des in der Apol. C. A., ob. S. 477, festgestellten Princips des nothwendigen Verständnisses) wird nicht verpönt. Vgl. Augsb. Conf. Art. 24. im Anfange: „So ist auch in den öffentlichen Ceremonien der Messe keine merkliche Aenderung geschehen, denn daß an etlichen Orten deutsche Gesänge, das Volk damit zu lehren und zu üben, neben lateinischem Gesang gesungen werden“ (genauer dann Apol. C. A. l. c.; s. die Stelle §. 63. S. 477 Anm. 267); — ja „wenn ichs vermöchte — sagt Luther in s. „Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes“ von 1526 —, und die griechische und ebräische Sprache [die Bibelsprachen] wäre uns so gemein, wie die lateinische, und hätte so viel feiner Musica und Gesangs, als die lateinische hat, so sollte man einen Sonntag um den anderen in allen vier Sprachen, deutsch, lateinisch, griechisch und ebräisch Messe [Liturgie] halten, singen und lesen“); — wogegen die reformirte Kirche, auch hier rechte Mitte verfehlend, aller ausländischen Sprache (selbst der apostolischen γλῶσσαι uneingedenk) geradezu auf den Mund schlägt („Taceant omnes peregrinae linguae in coetibus sacris!“ Conf. Helv. II. c. 22.).

137) S. Augsb. Conf. Art. 15. „von Kirchenordnungen:“ „Von Kirchenordnung von Menschen gemacht lehret man diejenigen halten, so ohne Sünde mögen gehalten werden, und zu Frieden, zu guter Ordnung in der Kirche dienen, als gewisse Feier, Festa u. dgl.“ („De ritibus ecclesiasticis docent, quod ritus illi servandi sint, qui sine peccato servari possunt, et prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia, sicut certae feriae, festa et similia“). Nicht also etwa (vorgebliche) apostolische Anordnung, — eine Forderung, die, wenn sie gemacht wird, entweder, wie in der katholischen Kirche, die meisten Kirchengebräuche als nicht wirklich legitimirt darstellen, oder, wie in der reformirten, ihre Anzahl über Gebühr beschränken würde —, sondern Friede und gute Ordnung in der Kirche ist die Rücksicht, auf welche es bei Gestaltung des lutherischen Cultus, insofern er durchs Wort Gottes, das nur einfach Predigt

nothwendig, die Gewissen zu beschweren [138]), bewahrt sie zugleich im Ganzen und in jedem Theil des Cultus doch eine erhabene Einfalt; und ein in einer ehrfurchtsvoll, aber einfach, vor Allem durch das Bild des Gekreuzigten, ohne Kunsthaß geschmückten Kirche treu abgehaltener lutherischer Gottesdienst, mit seiner Fülle geistvoller Kerngesänge der Gemeine [139]), mit der ergreifenden Kraft

---

und Sacrament gebietet, eben frei gelassen ist, ankommt, wozu dann natürlich nur noch die eben diesem schon zum Grunde liegende Rücksicht auf das Belehrende und Erbauende irgend eines Cultusstücks hinzu tritt; „sintemal — wie es in der A. C. Art. 24. v. d. Messe p. 23 sq. heißt — alle Ceremonien fürnehmlich darzu dienen sollen, daß das Volk daran lerne, was ihm zu wissen von Christo noth ist" („ad hoc unum opus est ceremoniis, ut doceant imperitos"), oder — nach der Apol. C. A. art. 12. de missa p. 250 — „ceremoniae debeant observari, tum ut discant homines scripturam, tum ut verbo admoniti concipiant fidem, timorem, atque ita orent etiam; nam hi sunt fines ceremoniarum."

138) Augsb. Conf. Art. 15. (unmittelbar nach den Anm. 137. angef. Worten): „Doch geschicht Unterricht dabei, daß man die Gewissen nicht damit beschweren soll, als sei solch Ding („talis cultus") nöthig zur Seligkeit." („Wer da will, der mags lassen," sagt Luther von „Bildern, Glocken, Meßgewand, Kirchenschmuck, Altar, Licht und dergleichen" gerade heraus in s. Glaubensbek. [s. Anhang], obwohl ers, wie er hinzusetzt, „mit den Bilderstürmern nicht halte." Vgl. Augsb. Conf. Art. 26. p. 31 — nach den Anm. 136. angeführten Worten —: „Daneben aber wird das Volk unterrichtet, daß solcher äußerlicher Gottesdienst nicht fromm macht für Gott, und daß man sie [die Ceremonien] ohn Beschwerung des Gewissens halten soll, also, daß, so man es nachläßt ohne Aergerniß, nicht daran gesündigt wird.") Vgl. auch Form. Conc. art. 10. de ceremoniis ecclesiast. Epit. p. 615: „Credimus, docemus et confitemur, quod ceremoniae sive ritus ecclesiastici, qui verbo Dei neque praecepti sunt, neque prohibiti, sed tantum decori et ordinis causa instituti, non sint per se cultus divinus, aut aliqua saltem pars cultus divini;" eine gewisse Indifferenz des Cultus, von der freilich, wie bereits oben (§. 67. S. 541 f.) bemerkt, in Zeiten der Glaubensbedrängung auf keine Weise mehr die Rede seyn könne. — (Auch thatsächlich übrigens hat die lutherische Kirche diese Grundsätze ausgesprochen durch vollständige Anerkennung solcher lutherischen Kirchentheile, in welchen, — wie namentlich in Würtemberg —, bei nur sonstigem entschieden lutherischen Charakter, unter der Einwirkung mancher Umstände etwa die Cultusform in mehreren oder wenigeren Punkten frühzeitig eine divergirende geworden ist.)

139) Die allsonntäglichen (oder periodischen) stehenden Lieder — wie vor allen der Glaube (ein unvergleichlicher Luthersсher Gesang über das Ri=

seines das Ganze reichlich salzenden Bibelworts und seiner eben so einfachen, als glaubensvollen, weder durch Länge, noch Folge ermüdenden, nur das Ganze zusammenhaltenden Gebete, mit seinem Alles tragenden Mittel- und Stützpunkt in der reinen Verkündigung des göttlichen Wortes durch die Predigt, als integrirendes Glied einer organischen Totalität, und seinem den Glauben zum Schauen und Haben steigernden Höhepunkte in der demüthigen Verwaltung des Sacraments des wahren Leibes und Blutes Christi an des HErrn Altar, kann seine Wirkung auf das weder bloß phantasie- und gefühlvolle, noch bloß denkende Gemüth, auf Verstand und Herz, auf alle Vermögen des menschlichen Geistes und Wesens, zur Sühnung, Reinigung und Erneuerung, gewiß nicht verfehlen; und so enthält der lutherische Cultus, da auch die lutherische Kirche, wie die katholische, den wahrhaft sacramentlichen Charakter behauptet, nur daß sie die Gnadenmittheilung für alle Lebensmomente nicht abhängig macht von dem Namen, und allwege lieber von innen heraus, als von außen herein gewirkt sieht, dieselben Elemente zur Erbauung, wie der katholische, und dieselben Elemente zur Belehrung, wie der reformirte, ohne doch das beiderseits Einseitige und Verwerfliche zu theilen, also jene Elemente nur in erhöhter Wirkung.

Anmerkung. Der Gottesdienst in der griechischen Kirche hat vieles Alterthümliche und Ergreifende; aber er besteht fast ganz aus äußeren Handlungen und Gebräuchen. Die ungeheure Liturgie (Vorlesung von Schriftstellen, Gebeten, Heiligenlegenden und Glaubensbekenntnissen) beginnt der Liturg und endigt im Chor das Volk. Den Gesang einiger Hymnen und Psalmen trägt ein besonderer Sängerchor vor [140]). Christliche Volksbelehrung aber durch Predigt und Katechese nimmt die allerunbedeutendste Stelle ein [141]). So also auch in dem griechischen Cultus Extrem ohne reine Mitte.

---

cänische Glaubensbekenntniß) — erscheinen darunter in manchem Betracht selbst als die erhebendsten.

140) Instrumentalmusik ist verboten.

141) In dem eigentlichen Griechenland namentlich predigen fast nur die höheren Geistlichen, die auch allein im Besitz einiger Bildung sind; und in Rußland wurde, damit keine neuen Lehren unter das Volk gebracht würden, im 17. Jahrhundert sogar das Predigen verboten.

Anhang.*)

Luthers Glaubensbekenntniß
vom Jahre $15\frac{28}{29}$.

Vergl. oben §. 13. S. 78.

„Weil ich sehe, daß des Rottens und Irrens je länger je mehr wird, und kein Aufhören ist des Tobens und Wüthens des Satans, damit nicht hinfort bei meinem Leben oder nach meinem Tode der etliche zukünftig sich mit mir behelfen, und meine Schrift, ihr Irrthum zu stärken, fälschlich führen möchten, wie die Sacraments- und Taufschwärmer anfingen zu thun: so will ich mit dieser Schrift für Gott und aller Welt meinen Glauben von Stück zu Stück bekennen, darauf ich gedenke zu bleiben bis in den Tod, drinnen (das mir Gott helfe) von dieser Welt zu scheiden, und für unsers HErrn Jesu Christi Richterstuhl zu kommen. Und ob jemand nach meinem Tode würde sagen: Wo der Luther jetzt lebte, würde er diesen oder diesen Artikel anders lehren und halten, denn er hat ihn nicht gnugsam bedacht 2c.: Dawider sage ich jetzt als denn, und denn als jetzt, daß ich von Gottes Gnaden alle diese Artikel habe aufs fleißigste bedacht, durch die Schrift und wieder herdurch oftmals gezogen, und so gewiß dieselbigen wollte verfechten, als ich jetzt habe das Sacrament des Altars verfochten. Ich bin jetzt nicht trunken, noch unbedacht, ich weiß, was ich rede, fühle auch wohl, was mirs gilt auf des HErrn Jesu Christi Zukunft am jüngsten Gerichte. Darum soll mir niemand Scherz oder lose Theidung draus machen, es ist mir Ernst. Denn ich kenne den Satan, von Gottes Gnaden, ein groß Theil; kann er Gottes Wort und Schrift verkehren und verwirren, was sollte er nicht thun mit meinen oder eines Anderen Worten.

*) Zugleich zu einer überblicklichen concreten, auch die wichtige praktische Beziehung reiner Lehre (im Gegensatz nicht minder zu der modernen Gefühlspraxis, wie zu den antiquirten Abwegen der Moral) umfassenden Veranschaulichung der im Früheren in abstracto dargestellten reinen Mitte. (Vergl. auch §. 67. Anm. 18.)

Erstlich gläube ich von Herzen den hohen Artikel der göttlichen Majestät, daß Vater, Sohn, Heiliger Geist drei unterschiedliche Personen, ein rechter einiger, natürlicher, wahrhaftiger Gott ist, Schöpfer Himmels und der Erden, aller Ding, wider die Arianer, Macedonier, Sabelliner und dergleichen Ketzerei, Genes. 1. Wie das Alles bisher beide in der Römischen Kirchen und in aller Welt bei den christlichen Kirchen gehalten ist.

Zum andern gläube ich, und weiß, daß die Schrift uns lehret, daß die mittel Person in Gott, nehmlich der Sohn, allein ist wahrhaftiger Mensch worden, von dem Heiligen Geist ohn Manns Zuthun empfangen, und von der reinen heiligen Jungfrau Maria, als von rechter natürlicher Mutter, geboren; wie das Alles St. Lucas klärlich beschreibet, und die Propheten verkündiget haben; also, daß nicht der Vater oder Heiliger Geist sei Mensch worden, wie etliche Ketzer gelehret*) haben. Auch daß Gott der Sohn nicht allein den Leib, ohne Seele, (wie etliche Ketzer gelehret), sondern auch die Seele, das ist eine ganze völlige Menschheit angenommen, und rechter Samen oder Kind, Abraham und David verheißen, und natürlicher Sohn Mariä geboren sei, in aller Weise und Gestalt ein rechter Mensch, wie ich selbst bin und alle andere; ohne daß Er ohne Sünde, allein von der Jungfrauen, durch den Heiligen Geist kommen ist. Und daß solcher Mensch sei wahrhaftig Gott, als eine ewige unzertrennliche Person aus Gott und Mensch worden**); also daß Maria die heilige Jungfrau sei eine rechte wahrhaftige Mutter nicht allein des Menschen Christi, wie die Nestorianer lehren, sondern des Sohnes Gottes, wie Lucas spricht: Das Heilige, das in dir geboren wird, soll Gottes Sohn heißen, das ist mein und aller HErr Jesus Christus, Gottes und Marien einiger, rechter, natürlicher Sohn, wahrhaftiger Gott und Mensch.

Auch gläube ich, daß solcher Gottes und Marien Sohn, unser HErr Jesus Christus, hat für uns arme Sünder gelitten, sei gekreuziget, gestorben und begraben, damit Er uns von der Sünden, Tod und ewigem Zorn Gottes durch sein unschuldig Blut erlöset, und daß Er am dritten Tage sei auferstanden vom

*) Andere Exemplare: „gedichtet."

**) And.: „geboren."

Tode, und aufgefahren gen Himmel, und sitzet zur rechten Hand Gottes des allmächtigen Vaters, ein HErr über alle Herren, König über alle Könige, und über alle Creaturen im Himmel, Erden und unter der Erden, über Tod und Leben, über Sünde und Gerechtigkeit.

Denn ich bekenne, und weiß aus der Schrift zu beweisen, daß alle Menschen von einem Menschen Adam kommen sind, und von demselbigen, durch die Geburt, mit sich bringen und erben den Fall, Schuld und Sünde, die derselbige Adam im Paradies durch des Teufels Bosheit begangen hat, und also sammt ihm allzumal in Sünden geboren, leben und sterben, und des ewigen Todes schuldig seyn müßten, wo nicht Jesus Christus uns zu Hülfe kommen wäre, und solche Schuld und Sünde als ein unschuldiges Lämmlein auf sich genommen hätte, für uns durch sein Leiden bezahlet, und noch täglich für uns stehet und tritt, als ein treuer barmherziger Mittler, Heiland und einiger Priester und Bischof unserer Seelen.

Hiemit verwerfe und verdamme ich, als eitel Irrthum, alle Lehre, so unsern freien Willen preiset, als die stracks wider solche Hülfe und Gnade unsers Heilandes Jesu Christi strebt. Denn weil außer Christo der Tod und die Sünde unser Herr und der Teufel unser Gott und Fürst ist, kann da keine Kraft noch Macht, keine Witze noch Verstand seyn, damit wir zur Gerechtigkeit und Leben uns könnten schicken oder trachten; sondern müssen verblendet und gefangen, des Teufels und der Sünden eigen seyn, zu thun und zu denken, was ihnen gefället, und Gott mit seinen Geboten wider ist.

Also verdamme ich auch beide neu und alte Pelagianer, so die Erbsünde nicht wollen lassen Sünde seyn, sondern solle ein Gebrechen oder Fehl seyn. Aber weil der Tod über alle Menschen gehet, muß die Erbsünde nicht ein Gebrechen, sondern allzu große Sünde seyn, wie St. Paulus sagt: Der Sünden Sold ist der Tod. Und abermal: Die Sünde ist des Todes Stachel. So spricht auch David Ps. 51: Siehe ich bin in Sünden empfangen, und meine Mutter hat mich in Sünden getragen; spricht nicht: Meine Mutter hat mit Sünden mich empfangen, sondern ich, ich, **ich bin** aus sündlichem Samen gezeuget, und meine Mutter hat mich in Sünden empfangen, das ist, ich bin im Mutterleibe

aus sündlichem Samen gewachsen, wie das der ebräische Text vermag.

Demnach verwerfe und verdamme ich auch, als eitel Teufels Rotten und Irrthum, alle Orden, Regel, Klöster, Stift, und was von Menschen über und außer der Schrift ist erfunden und eingesetzet, mit Gelübden und Pflichten verfasset, obgleich viel großer Heiligen drinnen gelebt, und als die Auserwählten Gottes zu dieser Zeit dadurch verführet, und doch endlich durch den Glauben an Jesu Christ erlöset und entrunnen sind. Denn dieweil solche Orden, Stifte und Secten der Meinung gelebt und gehalten werden, daß man durch solche Wege und Werke wolle und möge selig werden, der Sünde und dem Tode entlaufen, so ists eine öffentliche, greuliche Lästerung und Verleugniß der einigen Hülfe und Gnade unsers einigen Heilandes und Mittlers Jesu Christi; denn es ist uns sonst kein Name gegeben, durch welchen wir sollen selig werden, ohne dieser der da heißt Jesus Christus, und ist unmöglich, daß mehr Heilande, Wege oder Weise seyn selig zu werden, ohne durch die einige Gerechtigkeit, die unser Heiland Jesus Christus ist, und hat uns geschenkt und für uns gegen Gott gestellet, als unser einiger Gnadenstuhl, Röm. 3.

Wohl wäre es fein, so man Klöster oder Stift der Meinung hielte, daß man junge Leute darinnen lehrete Gottes Wort, die Schrift und christliche Zucht, dadurch man feine geschickte Männer zu Bischöfen, Pfarrherr und anderlei Diener der Kirchen, auch zu weltlichem Regiment tüchtige gelehrte Leute, und feine züchtige gelehrte Weiber, so hernach christlich haushalten und Kinder aufziehen könnten, zurichtete und bereitete. Aber einen Weg der Seligkeit da suchen, das ist eine Teufels Lehre und Glauben, 1 Tim. 4 ꝛc.

Aber die heiligen Orden und rechten Stifte von Gott eingesetzt sind diese drei: Das Priesteramt, die Ehe, die weltliche Obrigkeit. Alle die, so im Pfarramt oder Dienst des Worts funden werden, sind in einem heiligen, rechten, guten, Gott angenehmen Orden und Stand, als die da predigen, Sacrament reichen, dem gemeinen Kasten fürstehen, Küster und Boten oder Knechte, so solchen Personen dienen ꝛc. Solches sind eitel heilige Werke für Gott. Also wer Vater und Mutter ist, Haus wohl regieret, und Kinder zeucht zu Gottesdienst, ist auch eitel Heiligthum und heilige Werk

und heiliger Orden. Desgleichen wo Kinder oder Gesind den Eltern oder Herren gehorsam sind, ist auch eitel Heiligkeit, und wer darin funden wird, der ist ein lebendiger Heiliger auf Erden. Also auch Fürst oder Oberherr*), Richter, Amtleute, Canzler, Schreiber, Knechte, Mägde, und alle die solchen dienen, dazu alle die unterthäniglich gehorsam sind, ist alles eitel Heiligthum und heilig Leben für Gott. Und das darum, daß solche drei Stifte oder Orden in Gottes Wort und Gebot gefasset sind. Was aber in Gottes Wort gefasset ist, das muß heilig Ding seyn. Denn Gottes Wort ist heilig, und heiliget alles, das an ihm und in ihm ist.

Ueber diese drei Stifte und Orden ist nun der gemeine Orden der christlichen Liebe, darinnen man nicht allein den dreien Orden, sondern auch ingemein einem jeglichen Dürftigen mit allerlei Wohlthat dienet, als speisen die Hungrigen, tränken die Dürstigen ꝛc., vergeben den Feinden, bitten für alle Menschen auf Erden, leiden allerlei Böses auf Erden ꝛc. Siehe das heißen alles eitel gute heilige Werk. Dennoch ist keiner solcher Orden ein Weg zur Seligkeit, sondern bleibet der einige Weg über diese alle, nehmlich der Glaube an Jesum Christum. Denn es ist gar viel ein anders, heilig und selig seyn. Selig werden wir allein durch Christum; heilig aber beide durch solchen Glauben, und auch durch solche göttliche Stift und Orden. Es mögen auch Gottlose wohl viel heiliges Dinges haben, sind aber darum nicht selig drin; denn Gott will solche Werk von uns haben zu seinen Lob und Ehre, und alle die, so in dem Glauben Christi selig sind, die thun solche Werke, und halten solche Orden. Was aber von Ehestand gesagt ist, soll man auch vom Wittwen- und Jungfrauen-Stande verstehen; denn sie gehören doch zum Hause und zum Haushalten ꝛc. So nu diese Orden und göttliche Stifte nicht selig machen, was sollten denn die Teufels Stifte und Klöster thun, so bloß ohne Gottes Wort aufkommen sind, und darzu wider den einigen Weg des Glaubens streben und toben.

Zum dritten gläube ich an den Heiligen Geist, der mit Vater und Sohn ein lebendiger Gott ist, und vom Vater und Sohn ewiglich kömmt, doch in einem göttlichen Wesen und Natur eine unterschiedliche Person. Durch denselbigen, als eine lebendige,

*) And.: „Oberkeit.“

ewige göttliche Gabe und Geschenk, werden alle Gläubigen mit dem Glauben und anderen geistlichen Gaben gezieret, vom Tode auferwecket, von Sünden gefreiet, und fröhlich und getrost, frei und sicher im Gewissen gemachet. Denn das ist unser Trotz, so wir solches Geistes Zeugniß in unserm Herzen fühlen, daß Gott will unser Vater seyn, Sünde vergeben, und ewiges Leben geschenket haben *).

Das sind die drei Personen und Ein Gott, der sich uns allen selbst ganz und gar gegeben hat mit Allem, daß Er ist und hat. Der Vater giebt sich uns mit Himmel und Erden sammt allen Creaturen, daß sie uns dienen und nütze seyn müssen. Aber solche Gabe ist durch Adams Fall verfinstert und unnütze worden. Darum hat darnach der Sohn sich selbst auch uns gegeben, alle seine Werke, Leiden, Weisheit und Gerechtigkeit geschenket, und uns dem Vater versöhnet, damit wir wieder lebendig und gerecht, auch den Vater mit seinen Gaben erkennen und haben möchten. Weil aber solche Gnade niemand nütze wäre, wo sie so heimlich verborgen bliebe, und zu uns nicht kommen könnte, so kömmt der H. Geist, und giebt sich auch uns ganz und gar; der lehret uns solche Wohlthat Christi uns erzeiget erkennen, hilft sie empfahen und behalten, nützlich brauchen und austheilen, mehren und fördern. Und thut dasselbige beide innerlich und äußerlich; innerlich durch den Glauben und andere geistliche Gaben; äußerlich aber durchs Evangelium, durch die Taufe und Sacrament des Altars, durch welche Er, als durch drei Mittel oder Weise, zu uns kömmt, und das Leiden Christi in uns übet und zu Nutz bringet der Seligkeit.

Darum halte und weiß ich, daß, gleichwie nicht mehr denn ein Evangelium und ein Christus ist, also ist auch nicht mehr denn eine Taufe. Und daß die Taufe an ihr selbst eine göttliche Ordnung ist, wie sein Evangelium auch ist. Und gleichwie das Evangelium darum nicht falsch oder unrecht ist, ob es etliche fälschlich brauchen oder lehren, oder nicht gläuben; also ist auch die Taufe nicht falsch noch unrecht, ob sie gleich etliche ohne Glauben empfin-

---

*) Einige Exemplare setzen hier noch hinzu: „Und das Alles durch Christi Verdienst, der uns mit seinem Leiden solchen Geist erworben hat, und nicht wir selbst durch unser Werk verdienen mögen, sondern gegeben wird allen, die das Wort Christi hören und annehmen.

gen oder gäben, oder sonst mißbrauchten. Derhalben ich die Lehre der Wiedertäufer und Donatisten und wer sie sind, so wiedertäufen, gänzlich verwerfe und verdamme.

Eben so rede ich auch und bekenne das Sacrament des Altars, daß daselbst wahrhaftig der Leib und Blut im Brod und Wein werde mündlich gegessen und getrunken, obgleich die Priester, so es reichen, oder die, so es empfahen, nicht gläubeten oder sonst mißbrauchten. Denn es stehet nicht auf Menschen Glauben oder Unglauben, sondern auf Gottes Wort und Ordnung. Es wäre denn, daß sie zuvor Gottes Wort und Ordnung ändern und anders deuten, wie die jetzigen Sacramentsfeinde thun, welche freilich eitel Brod und Wein haben; denn sie haben auch die Wort und eingesetzte Ordnung Gottes nicht, sondern dieselbigen nach ihrem eigenen Dünkel verkehret und verändert.

Demnach gläube ich, daß eine heilige christliche Kirche sei auf Erden, das ist die Gemeine und Zahl oder Versammlunge aller Christen in aller Welt, die einige Braut Christi und sein geistlicher Leib, deß Er auch das einige Häupt ist; und die Bischöfe oder Pfarrherrn nicht Häupter, noch Herren, noch Bräutigam derselbigen sind, sondern Diener, Freunde und (wie das Wort Bischof giebt) Aufseher, Pfleger oder Fürsteher. Und dieselbige Christenheit ist nicht allein unter der Römischen Kirchen oder Papst, sondern in aller Welt; wie die Propheten verkündiget haben, daß Christi Evangelium sollte in alle Welt kommen Ps. 2. Ps. 19. Daß also unter Papst, Türken, Persen, Tartern, und allenthalben die Christenheit zerstreuet ist, leiblich, aber versammlet geistlich, in einem Evangelio und Glauben, unter ein Häupt, das Jesus Christus ist. Denn das Papstthum gewißlich das rechte endechristische Regiment oder die rechte widerchristische Tyrannei ist, die im Tempel Gottes sitzt, und regiert mit Menschengebot, wie Matth. 24. Christus und 2 Theff. 2. Paulus verkündigen. Wiewohl auch daneben der Türke und alle Ketzerei, wo sie sind, auch zu solchem Greuel gehören, so in der heiligen Stätte zu stehen geweissaget ist, aber dem Papstthum nicht gleich.

In dieser Christenheit, und wo sie ist, da ist Vergebung der Sünden, das ist ein Königreich der Gnaden und des rechten Ablaß. Denn daselbst ist das Evangelium, die Taufe, das Sacrament des Altars, darinnen Vergebung der Sünden angeboten, geholet

und empfangen wird, und ist auch Christus und sein Geist und Gott daselbst. Und außer solcher Christenheit ist kein Heil noch Vergebung der Sünden, sondern ewiger Tod und Verdammniß; ob gleich großer Schein der Heiligkeit da ist, und viel guter Werk, so ists doch alles verloren. Solche aber Vergebung der Sünden ist nicht auf einmal, als in der Taufe, zu gewarten (wie die Novater lehren), sondern so oft und vielmal man derselbigen bedarf, bis in den Tod.

Das Ablaß aber, so die päpstische Kirche hat und giebt, ist eine lästerliche Trügerei; nicht allein darum, daß sie über die gemeine Vergebung, so in aller Christenheit durch das Evangelium und Sacrament gegeben wird, eine sonderliche erdichtet und anricht, und damit die gemeine Vergebung schändet und vernichtiget, sondern daß sie auch die Genugthuung für die Sünde stellet und gründet auf Menschenwerk und der Heiligen Verdienst, so doch allein Christus für uns genug thun kann und gethan hat.

Für die Todten, weil die Schrift nichts davon meldet, halt ich, daß aus freier Andacht nicht Sünde sei, so oder desgleichen zu bitten: Lieber Gott, hats mit der Seelen solche Gestalt, daß ihr zu helfen sei, so sei ihr gnädig ꝛc. Und wenn solches einmal geschehen ist oder zwei, so laß es genug seyn. Denn die Vigilien und Seelmessen und jährliche Begängnisse sind kein nütze, und ist des Teufels Jahrmarkt.

Wir haben auch nichts in der Schrift vom Fegfeuer, und ist freilich auch von den Poltergeistern*) aufbracht; darum halt ich, daß nicht noth sei, eins zu gläuben. Wiewohl Gott alle Dinge müglich, auch wohl könnte die Seelen peinigen lassen nach dem Abschied vom Leibe. Aber er hats nicht lassen sagen noch schreiben; darum will ers auch nicht gegläubt haben. Ich weiß aber sonst wohl ein Fegfeuer, aber davon ist nichts in der Gemeine zu lehren, noch dawider mit Stiften oder Vigilien zu handeln.

Die Heiligen anzurufen haben Andere angegriffen ehe denn ich; und mir gefället es und gläubs auch, daß allein Christus sei, als unser Mittler, anzurufen; das giebt die Schrift und ist gewiß. Vom Heiligenanrufen ist nichts in der Schrift; darum muß es ungewiß und nicht zu gläuben seyn.

---

*) And.: „Rottengeistern."

Die Oelunge, so man sie nach dem Evangelio hielte, Marc. 6. und Jac. 5., ließe ich gehen; aber daß ein Sacrament draus zu machen sei, ist nichts. Denn gleichwie man an Statt der Vigilien und Seelmessen wohl möcht eine Predigt thun vom Tod und ewigen Leben, und also bei dem Begräbniß beten und unser Ende bedenken (wie es scheinet), das die Alten gethan haben; also wäre es auch wohl fein, daß man zum Kranken ginge, betete und vermahnete, und so man daneben mit Oele wollt ihn bestreichen, solls frei seyn, im Namen Gottes*).

Also darf man auch kein Sacrament aus der Ehe und Priesteramt machen; sie sind sonst heilige Orden an ihnen selbst genug. So ist ja die Buße nichts anders, denn Uebunge und Kraft der Taufe. Daß die zwei Sacrament bleiben, Taufe und Abendmahl des HErrn neben dem Evangelio, darinnen uns der Heilige Geist Vergebung der Sünden reichlich darbeut, giebt und übet.

Für allen aber Greueln halt ich die Messe, so für ein Opfer oder gut Werk gepredigt und verkauft wird, darauf denn jetzt alle Stift und Klöster stehen, aber (ob Gott will) balde liegen sollen. Denn wiewohl ich ein großer, schwerer, schändlicher Sünder bin gewest, und meine Jugend auch verdammlich zubracht und verloren habe, so sind doch das meine größeste Sünden, daß ich so ein heiliger Mönch gewest bin, und mit so viel Messen über 15 Jahr meinen lieben HErrn so greulich erzürnet, gemartert und geplagt habe. Aber Lob und Dank sei seiner unaussprechlichen Gnade gesagt in Ewigkeit, daß er mich aus solchem Greuel geführt hat, und noch täglich mich (wiewohl fast undankbaren) erhält und stärkt im rechten Glauben.

---

*) Einige Exx. haben hier nun noch folgenden, zwar keineswegs unlutherischen, aber den Zusammenhang unterbrechenden Zusatz: „Von der Beichte halt ich und weiß, daß sie soll ungezwungen und frei seyn, mit Gesetzen an keine Zeit, Person oder Weisen verbunden. Aber weil die Absolution, so darinnen gesprochen und empfangen wird (welche nichts anders ist denn Gottes Wort selbst), empfangen werden soll; so halte ich die Beichte um solcher Absolution willen ein heilsam, tröstlich, nützlich Ding, darin ein betrübt, elend Gewissen Unterricht, Trost und Hülfe suchen und finden kann. Und wer sie verachtet, daß derselbige Gottes Wort verachtet, und des Sacraments nicht werth sei. Doch daß der Sünden Erzählung nicht noth, sondern genug sei, so einer anzeiget, was sein Gewissen zur selbigen Zeit drücket oder bekümmert."

Demnach ich gerathen habe, und noch rathe, die Stift und Klöster sammt den Gelübden zu lassen und sich heraus geben in die rechten christlichen Orden, auf daß man solchen Greueln der Messen und lästerlichen Heiligkeit, als der Keuschheit, Armuth, Gehorsam, dadurch man fürnimmt selig zu werden, entlaufe. Denn so fein es gewest ist im Anfang der Christenheit, Jungfraustand zu halten, so greulich ists jetzt, daß man dadurch Christus Hülfe und Gnade verleugnet; denn man wohl Jungfrau, Wittwe und keusch leben kann ohne solche lästerliche Greuel.

Bilder, Glocken, Meßgewand, Kirchenschmuck, Altar, Licht und dergleichen halt ich frei; wer da will, der mags lassen. Wiewohl Bilder aus der Schrift und von guten Historien ich fast*) nützlich, doch frei und willkörig halte; denn ichs mit den Bildestürmern nicht halte.

Am letzten gläube ich die Auferstehung aller Todten am jüngsten Tage, beide der Frommen und Bösen, daß ein jeglicher daselbst empfahe an seinem Leibe, wie ers verdienet hat, und also die Frommen ewiglich leben mit Christo, und die Bösen ewiglich sterben mit dem Teufel und seinen Engeln. Denn ichs nicht halte mit denen, so da lehren, daß die Teufel endlich auch werden zur Seligkeit kommen.

Das ist mein Glaube; denn also gläuben alle rechte Christen, und also lehret uns die heilige Schrift. Was ich aber hie zu wenig gesagt habe, werden mir meine Büchlein gnugsam Zeugniß geben, sonderlich die zuletzt sind ausgangen in vier oder fünf Jahren. Des bitte ich alle fromme Herzen wollten mir Zeugen seyn, und für mich bitten, daß ich in solchem Glauben feste möge bestehen, und mein Ende beschließen. Denn (da Gott für sei) ob ich aus Anfechtung und Todes Nöthen etwas anders würde sagen, so soll es doch nichts seyn, und will hiemit öffentlich bekennet haben, daß es Unrecht und vom Teufel eingegeben sei. Dazu helfe mir mein HErr und Heiland Jesus Christus**), gebenedeiet in Ewigkeit. Amen."

*) D. i. allerdings, sehr.

**) Andere lesen hier noch: „mit Gott dem Vater und Heiligen Geiste."

Nachträgliches.

Zu Seite 41 Zeile 18 setze als Anmerkung 28 b) hinzu:
Eine gründliche historische Nachweisung des Spiritualismus der reformirten Kirche schon in ihrem Entstehen s. in A. G. Rudelbach Reformation, Lutherthum und Union. Lpz. 1839. S. 112 ff.

" " — Zeile 6 von unten nach beides s. h. in Wechselwirkung

" " 67 Z. 10 s. als Anm. 21 b) hinzu:
Doch werden die Schlüsse des Ephesinischen und des Chalcedonensischen Concils als „der alten reinen Concilien Zeugnisse" ausdrücklich und factisch in ihrer doctrinellen Wahrheit anerkannt im Anhange zu der Conc.-Formel „Zeugnisse h. Schr. ꝛc. von d. Person Christi" ꝛc. p. 833 sqq.

" " 105 Abschn. III. bei der literar. Vorbemerk. s. zuletzt hinzu: Treffende Bemerkungen über die reformirten Symbole s. bei Rudelbach a. a. O. S. 309 ff.

" " 126 zu Anfang von Anm. 152 s. h.: Die 8 Sectionen handeln de scriptura sacra (3 Capp.), de via salutis (2 Capp.), de cognitione Dei (2 Capp.), de cogn. Christi und zwar zunächst de persona Christi, de prophetico I. Chr. munere (11 Capp.), de officio Christi regio, de munere Chr. sacerdotali, de ecclesia Christi (4 Capp.).

" " 139 Anm. 11 nach Schriftgeltung s. h.: in der einen Beziehung

" " 142 Z. 5. s. als Anm. 18b) hinzu:
Z. B. F. Socin. ep. 3., in der Bibl. Fratr. Pol. T. I. p. 386.

" " — Anm. 20. s. h. (Bibl. fr. Pol. I, 267).

" " 148 Z. 11—13 s. h.: Vgl. Conf. Remonstr. I, 3; Ostorodt Unterr. S. 1 u. Ris Conf. c. 29.

" " 197 Anm. 63 Z. 2 nach bekanntlich s. h. (auf Grund von Calvin. Institut. II, 8, 12 sqq.)

Zu Seite 227 Zeile 1 nach aufgefaßt s. h., sondern als „böse Lust"

= = 237 Anm. 58 s. hinzu: „Est ergo — so heißt es demgemäß in der Declaratio, a. a. O. p. 117 — ista ad peccandum amore sui propensio peccatum originale; quae quidem propensio non est proprie peccatum, sed fons quidem et ingenium. Exemplum dedimus de lupo adhuc catulo .. Ingenium ergo est peccatum sive vitium originale; rapina vero peccatum, quod ex ingenio dimanat, id ipsum peccatum actu est, .. quod et proprie peccatum est."

= = 329 Anm. 171 Z. 1 nach p. 96 s. hinzu (doch nur der lat. Text; der deutsche läßt eine ganze Stelle hier aus)

= = 430 Z. 6 v. u. nach haben s. als Anm. 169 b) hinzu: Die Swedenborgianische Abendmahlslehre kommt indeß hier nur in der einen, in der eigentlich sacramentlichen Beziehung in Betracht, während sie in einer anderen — der allgemeiner christologischen — selbst tief unter der Zwinglischen steht; s. §. 62, 1.

= = 524 Z. 3 v. u. nach Kirche s. h. als Anm. 400 b): Mit Ausnahme der englischen und schottischen Puritaner. Vergl. §. 70. Anm. 124.

Leipzig, gedruckt bei Wilh. Staritz.

Druckfehler.

Seite 2 Zeile 2 von unten statt συμβολη lies συμβολή
= 3 = 1 v. u. st. 1080 l. 1081
= 16 = 1 st. verheidigt l. vertheidigt
= 23 = 14 st. zur l. zu
= 54 = 14 v. u. st. früher l. frühere
= 55 = 13 v. u. st. bedingende wesentlich l. bedingende, wesentliche
= 55 = 10 v. u. st. „vaterländischer" l. vaterländischer
= 65 = 1 st. viriginib. l. virginib.
= 75 Anm. 43 Z. 2 statt war l. ward
= 97 und 99 Seitenüberschrift st. §. 16 l. §. 17.
= 112 Zeile 3 v. u. nach amplectuntur streiche das ,
= 126 = 10 st. 10 l. 8 und st. zum Theil l. meist
= 126 Anm. 154 nach Schlichting setze)
= 167 = 71 Zeile 4 st. Reputamus l. Repudiamus
= 178 = 15 = 2 st. finbet l. findet
= 185 Zeile 20 streiche die
= 196 = 1 v. u. st. sind l. „sind
= 205 = 8 st. englischen l. engelischen
= 220 Anm. 21 Zeile 5 st. im einzelnen l. in einzelnem
= 235 = 52 = 2 v. u. statt " setze ,
= 268 = 33 letzte Zeile sind die .. am Ende zu streichen.
= 295 = 103 Z. 4 v. u. nach reputamur." setze)
= 315 Zeile 8 nach 118. s.)
= 316 = 8 vor 270 s. hinzu S.
= 328 = 8 v. u. st. eigentlichen l. eigenen
= 333 = 4 v. u. st. Prädestinaeion l. Prädestination
= 337 = 1 v. u. st. Gnade l. Gnade"
= 429 = 2 v. u. ist das, nach real zu streichen.
= 461 Anm. 233 Z. 5 st. a l. ab
= 488 Zeile 2 nach steter s. h.)
= 544 Anm. 19 Z. 6 ist der — vor oder zu streichen.



